John L. Esposito

islamska prijetnja
mit ili stvarnost ?







selsebil

Hoće li se islam i Zapad neizbježno sukobiti? Koje su implikacije događaja u Alžiru, Egiptu, Iranu, Sudanu, Pakistanu i na Zapadu?... U ovom proširenom izdanju Islamske prijetnje, John L. Esposito, vodeći ekspert za politički islam, analizira posljedice ovih nedavnih događanja od Sjeverne Afrike do Jugoistočne Azije i izazov islama postavlja u kritičku perspektivu.
Pravovremenu i neodoljivu *Islamsku prijetnju* moraju pročitati svi oni koje interesuje "premošćavanje sve opasnijeg jaza između zapadnih i islamskih društava."

"Jedan od najautoritativnijih interpretatora islama na tlu Amerike... nudi obaviještenu i razumnu diskusiju o islamu u politici."

The Wall Street Journal

"Koristan protuotrov baraži pretjeranih viđenja islama... Nudi vrijednu historiju vodećih figura i pokreta islamskog buđenja u 20. stoljeću, potcrtavajući trend otklona od nasilja ka parlamentarnoj politici u posljednjim godinama."

The New York Times

"Razborita, pažljiva studija, napisana sa žarom i ubjeđenjem."

Fouad Ajami

"Ne postoji autoritativniji glas koji bi nam predstavio muslimane... Slušamo autentične glasove islama, osjećamo iskreno raspoloženje muslimana i čak dijelimo njihove strahove i nadanja."

Times Higher Education Supplement (London)

Naslov originala:
John L Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality?
(New York & Oxford: Oxford University Press, 3. izdanje, 1999.,
ranija izdanja: 1. izd. 1992., paperback 1993., 2. dopunjeno 1995.)

Na bosanski preveo:
Ahmet Alibašić

Recenzent:
Dr. Enes Karić

Lektor:
Hurija lmamović

Korektor:
Mr. Amel Kovačević

Tehnička priprema:
Nurko Karaman

Naslovna strana:
Tarik Jesenković

Izdavač:
UIO „SELSEBIL“ Živinice, 2001.

CIP-Katalogizacija u publikaciji Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo
327. 7 /. 8 : 297

ESPOSITO, John L.

Islamska prijetnja - mit ili stvarnost? / John L. Esposito ; [na bosanski preveo Ahmet Alibašić] .
- Živinice : Selsebil, 2001. - 338 str. ; 21 cm

Prijevod djela: The Islamic threat - myth or reality?. - Bibliografija: str. 305-333

ISBN 9958-9589-3-7

COBISS/BiH-ID 10108422

Rješenjem Federalnog ministarstva obrazovanja, nauke, kulture i sporta br. 02-15-6408/01, od 18. 10. 2001. ovaj proizvod oslobođen je poreza na promet i usluge, a u skladu sa Zakonom o porezu na promet proizvoda i usluga Sl. list br. 6/95 i 25/97, 13/00, 36/00, 54/00 i 22/01 član 19. tačaka 10.

John L. Esposito

islamska prijetnja

mit ili stvarnost ?

Selsebil, Živinice

2001.

Mojim roditeljima

John i Mary Esposito

SADRŽAJ

PREDGOVOR TREĆEM IZDANJU

Relativno malo vremena je prošlo od posljednjeg izdanja ove knjige, ali su se mnoge promjene desile u tom periodu. Vlada Turske je, pod pritiskom vojske, prisilila svog prvog islamističkog premijera da podnese ostavku i potom zabranila rad Stranke blagostanja (*Refah partije)*. Talibani su prohujali Afganistanom i osigurali kontrolu nad 90% zemlje. Nasilje i netolerancija su se iz Bosne proširili na Kosovo gdje su srpske snage ubijale etničke Albance. Izvršeni su bombaški napadi na američke vojne snage u Saudijskoj Arabiji i američke ambasade u Keniji i Tanzaniji. U znak odmazde za bombaške napade u Africi, i u namjeri da osujeti i obeshrabri buduće napade, Sjedinjene Države su preventivno napale ciljeve i kampove u Sudanu i Afganistanu koje navodno podržava Usama bin Ladin, koga SAD drže odgovornim za promoviranje i podršku globalnom terorizmu. Izraelski i palestinski službenici često optužuju Hamas za teroristička djela koja dovode u pitanje mirovni proces. Iran je osjetio vjetrove promjene sa izborom predsjednika Hatemija koji poduzima nove inicijative na izgradnji civilnog društva i približavanju Zapadu kroz civilizacijski dijalog. Međutim, Hatemijevom reformizmu se suprotstavljaju konzervativnije pristalice ajetullaha Hameneija, iranskog vrhovnog vjerskog vođe *(fekih)*. Muslimani u SAD i Evropi su i dalje uočljivi učesnici na svakom nivou društva, ali se oni također suočavaju sa pitanjima vezanim za njihovu lojalnost njihovoj novoj domovini i njihove veze sa militantnim grupama vani.

Problem današnjice je kako staviti u perspektivu odnose između islama i Zapada, kao što je bio i kada se pojavilo prvo izdanje ove knjige. Ako jedni govore o potrebi civilizacijskog dijaloga, drugi, međutim, upozoravaju na sukob civilizacija. Govor političkog i

kulturnog konflikta se može vidjeti ne samo u strahovima od konfrontacije već i u tvrdnjama da je islam nespojiv sa demokratijom i modernošću. Optužba da je politički islam inherentno militantan je postala izgovor za zabranu pokreta i zatvaranje vrata demokratizaciji u mnogim muslimanskim zemljama. Ova ubjeđenja i stavovi utječu na politike vlada i postupke islamskih aktivista u muslimanskom svijetu i na Zapadu. U praskozorje z i. stoljeća, postavljanje globalnih događaja i strahova u balansiran kontekst nije nikada bilo važnije.

Tokom godina mnoge kolege i prijatelji u muslimanskom svijetu i na Zapadu pružaju mi podršku i korisne sugestije. Prostor mi ne dozvoljava da ih sve spomenem. Posebno su me zadužili John Voli, Yvonne Haddad i James Piscatori, s kojima blisko saradujem već godinama. Abdullah Alireza i ja smo podijelili stimulativne dane i noći razgovarajući o mnogim pitanjima iz ovog djela. Pokretačka snaga u otvaranju *Centra za muslimansko-kršćansko razumijevanje*, Hasib Sabbagh, zajedno sa Leo J. O'Donovanom, S.J., predsjednikom Georgetown univerziteta, pomogao je u lociranju ključnih tačaka koje ova knjiga detaljno i sistematski tematizira. Patricia Gordon, službenik Centra, bila je ključni partner od samog početka. Moji istraživački asistenti, Bettina Prado, Ewan Stein i, posebno, Natana De Long Bas i Muqtedar Khan, su bili izuzetno susretljivi. Sintija Riđ (Cvnthia Read) je glavni razlog zašto je objavljivanje u Oxford University Pressu zadovoljstvo.

Konačno, kao i uvijek, Jean Esposito, moj partner i supruga već trideset četiri godine, moji roditelji i moja braća su stalan izvor inspiracije.

Washington, D.C. John L. Esposito
Oktobar 1998. godine

PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Događaji u muslimanskom svijetu i na Zapadu nastavljaju potcrtavati pitanje "islamske prijetnje" i uloge islama u međunarodnim odnosima. Generalni sekretar NATO-a je podigao mnogo prašine i izazvao kritiku i snažne reakcije kada je islam nazvao novim komunizmom. Islamske republike Iran i Sudan, etiketirane od strane SAD kao terorističke, su žigosane kao izvoznici revolucionarnog islama. U Turskoj, dugo smatranoj sekularnim, demokratskim modelom i alternativom iranskom modelu, islamska Stranka blagostanja se pojavila kao snažna politička snaga odnoseći pobjedu na lokalnim izborima u Istanbulu i prijestolnici Ankari. Premijer Tansu Ciller je predvidjela da će, uspiju li islamisti u Turskoj, "posljednja tvrđava" pasti i da će doći "do konfrontacije u svijetu".[1]

Od Maroka i Egipta do Saudijske Arabije i Malezije, vlade osuđuju vjerski ekstremizam, kako domaći tako i međunarodni. Muslimanski vladari, različiti, kao što su egipatski Husni Mubarek, libijski Muammer Gaddafi (Mu'ammer el-Qazzafi), saudijski kralj Fahd, malezijski premijer Mahathir Mohamad, svi pred izazovom domaće islamske opozicije, kritiziraju radikalne islamske pokrete. Mnogi muslimanski lideri upozoravaju na izdaju umjerenog islama od strane onih koji manipuliraju i izvrću njegova izvorna učenja. Dr. Mahathir je na Ramazanski bajram izjavio da islam zagovara umjerenost a ne silu, upozoravajući da "Muslimani moraju biti oprezni na fanatike koji se mogu predstavljati kao promotori islama... jer oni

[1] John Darnton, "Islamic Fundamentalism Is on the Rise in Turkey", *International Herald Tribune, 3*- mart 1995, P. 2. činjenica da je kasnije Tansu Ciller formirala uspješnu koalicionu vladu sa Refah partijom samo ide u prilog autorovoj tezi da se "islamskom prijetnjom" svjesno manipulira u dnevno-političke svrhe. (Nap. prev.).

samo pomažu slabljenju muslimana i njihovih zemalja... Fanaticizam nije islamski put. Islam preporučuje umjerenost i visoko cijeni intelektualne sposobnosti. Sila nije način da se širi islam."[2]

Od Alžira i Bosne do Centralne Azije, Pakistana i Kašmira, islam nastavlja biti važnim faktorom međunarodne politike. Islamske organizacije i političke stranke u Alžiru, Egiptu, Jordanu, Turskoj i Kuvajtu su se dokazale kao najjača opozicija u svojim zemljama. U Afganistanu, gdje su mudžahedinske milicije porazile sovjetsku okupaciju i potom započele naizgled beskrajan bratoubilački rat, talibani, nova islamska milicija mula i medresanskih studenata, misteriozno su se pojavili i brzo osvojili popularnu podršku u svojim nastojanjima da "očiste" i ponovo zavedu mir i sigurnost.

Militanti nastavljaju izazivati vlade i društva. Islamisti u Alžiru (Naoružana islamska grupa) i Egiptu (El-Džema'atu-l-islamijje) su u konstantnom sukobu sa vladinim snagama. Na Zapadnoj obali i u Gazi napadi koje izvode Hamas i El-Džihadu-l-islami dovode u pitanje mirovne pregovore između PLO-a i Izraela. Radikalne grupe u Alžiru, Egiptu, Izraelu/Palestini i Pakistanu vode bitke u kojima kao žrtve stradaju drugi muslimani i nemuslimani, kao i stranci ubijeni na ulicama, po kafeima, školama i džamijama.

U Evropi i Americi, strah od izvoza "islamskog fundamentalizma" i njegova prijetnja domaćoj sigurnosti privlači pažnju medija i povremeno osnažuje imidž islama kao demografske prijetnje. Među istaknutim događajima u posljednje vrijeme su optužbe u slučaju napada na Svjetski trgovinski centar u New Yorku 1993. godine i osuda šejha 'Umera 'Abdurrahmana i navodnih ko-urotnika za urotu pokretanja rata urbanog terorizma protiv SAD, otmica *Air Franceovog* aviona u Alžiru i navodni plan da ga se eksplodira iznad Pariza i hapšenje nekih pedesetak aktivista, navodno povezanih sa alžirskim ekstremistima koji su "planirali teroristički napad negdje u Evropi".[3] Zapadna strahovanja od militantnog islama su, čini se,

---

[2] "PM: Be Wary of Fanatics", *New Straits Times*, 3. mart 1994.
[3] "Muslim Activists Held in London" *New Straits Times* (Malezija), 3- mart *1995*, P. 22.

dodatno potvrđena tekstom Samuela Huntingtona "Sukob civilizacija" objavljenim u *Foreign Affairsu*, koji je u sažetoj formi također objavljen i u prominentnim novinama kao što su *The New York Times* i *The International Herald Tribune*.[4] Debata oko sukoba civilizacija je privukla veliku pažnju ne samo u Sjedinjenim Državama i Evropi već i u muslimanskom svijetu, gdje su mnogi ovu publikaciju od strane jednog od istaknutih članova akademskog establishmenta doživjeli kao još jednu potvrdu stvarnog stajališta Zapada prema islamu i muslimanskom svijetu. Ta tema je i dalje sveprisutna u medijima i na konferencijama širom muslimanskog svijeta i među muslimanskim zajednicama na Zapadu.

Zapadne vlade su stalno kritizirane od strane mnogih muslimana zbog njihovih duplih standarda u promoviranju demokratije s entuzijazmom na Zapadu, ali vrlo selektivno u muslimanskom svijetu. U retorici muslimanskih kritičara impotentnost zapadnih odgovora u Bosni i Čečeniji čini se da zasjenjuje onu muslimanskih vlada i Organizacije islamske konferencije. Evropski i američki lideri su često uhvaćeni u raskoraku između zahtjeva i očekivanja svojih muslimanskih saveznika i njihove islamističke opozicije: alžirska vojska, Husni Mubarek, tuniski Zejnu-l-abidin bin Ali protiv Islamskog fronta spasa, Muslimanske braće i Stranke obnove. Zapadni političari se nastavljaju boriti sa politikama iz prošlosti i potrebom da se izgradi vizija koja bi uključila i vladajuće elite i autentičnu populističku opoziciju.

Ovo drugo izdanje ponukane je kontinuiranom relevantnošću debate o naravi političkog islama, i njegovoj snazi i značaju u muslimanskoj politici i međunarodnim odnosima. Ono nudi nov prilog o slučaju Alžira u 5. poglavlju, kao i opširnije razmatranje o odnosu islama i Zapada u svjetlu govora o islamskoj prijetnji i implikacijama sukoba civilizacija na domaćem i međunarodnom nivou.

Potreba za boljim razumijevanjem islama i muslimanske politike je veća nego ikada. Usred eksplozivnih događaja koji nalaze puta do

[4] Za diskusiju i kritiku Huntingtonove pozicije vidi pogl. 6.

naslovnih strana i djela nasilja ne samo u muslimanskom svijetu već i na Zapadu, postoji snažno iskušenje da se na islam gleda kroz prizmu vjerskog ekstremizma i terorizma. Demoniziranje jedne velike vjerske tradicije zbog nastranih postupaka malog broja disidentskih pripadnika ostaje biti stvarnom prijetnjom, prijetnjom koja nema samo posljedice po odnose između muslimanskog svijeta i Zapada već i po sve veće muslimanske zajednice na samom Zapadu.

Objavljivanje ovog drugog izdanja pruža mi priliku da istaknem važnost dvije institucije. Kako u nastanku *Islamske prijetnje* tako i u nastanku *Oksfordove enciklopedije modernog islamskog svijeta*, Koledž "Sveti krst"i Georgetown univerzitet su osigurali podršku za moj rad. Stvaranje *Centra za muslimansko-kršćansko razumijevanje: povijest i međunarodni odnosi* pri Edmund A. Walsh školi za diplomate na Georgetovvn univerzitetu 1993. god., zahvaljujući razumijevanju Hasiba Sabbagha i Foundation pour l'Entente entre Chretiens et Muslmans iz Ženeve i odanosti predsjednika Georgetovvn univerziteta, Leo J. O'Donovan, S.J., omogućilo je sistematičniji i programski pristup razumijevanju povijesnih odnosa islama i kršćanstva, muslimanskog svijeta i Zapada. Snažna podrška dekana sa Georgetown univerziteta, Petera F. Krogha i potpredsjednika, dr. Patricka A. Heelana, A.J., kao i Sane Sabbagh i Basela Aqla iz Fondacije, je bila ključna za naš uspjeh. Kroz svoju nastavu, istraživanja i javne programe, Centar okuplja znanstvenike i studente, vladine službenike i političare, vjerske i poslovne lidere i odgovara onima koji bi da demoniziraju islam, i jača mostove razumijevanja i komunikacije između muslimanskog svijeta i Zapada..

Washington, D.C. J. L. E.
Marta 1995. godine

PREDGOVOR PAPERBACK IZDANJU

U vremenu koje je prošlo od prvog objavljivanja ove studije mnogo toga se desilo. U Bosni, srpske milicije su zauzele Bosnu i Hercegovinu u ratu u kome su "etničko čišćenje" i silovanje žena korišteni kao političko oružje, dok je ostatak svijeta stajao po strani prividno nemoćan. U Indiji, hinduski "fundamentalisti" su srušili spornu džamiju u Avodyi izazivajući nemire i hindusko-muslimansko krvoproliće širom Indije. Nekih 396 članova Hamasa (Islamskog pokreta otpora) protjerani su iz Gaze od strane Izraela na ničiju zemlju na jugu Libana.

Strah od narastajuće islamske prijetnje je postao sve prisutniji i u odgovorima na politička događanja i kao opravdanje za poteze država. Srpski lider Slobodan Milošević govori o srpskoj odbrani Evrope danas, kao i u prošlosti, od širenja islama. Izraelski lideri tvrde da je Izrael u prošlosti bio branik od širenja komunizma, a da je danas podjednako strateški važan u borbi protiv širenja islamskog radikalizma ili fundamentalizma. Izraelski premijer Yitzak Rabin je izjavio: "Mi danas prije svega stojimo na liniji odbrane od opasnosti ekstremnog islama."[5] Vlade u muslimanskom svijetu su podjednako zabrinute za regionalnu i globalnu "fundamentalističku prijetnju". Ove brige su visoko na dnevnom redu arapskih vladara i njihovih ministara unutarnjih poslova, posebno u Alžiru, Tunisu i Egiptu, gdje je učinjeno mnogo na koordiniranijoj strategiji, kako u retorici tako i u sigurnosnim mjerama, protiv nečega što je tuniski predsjednik Zejnu-l-abidin bin Ali nazvao

---

[5] Clyde Haberman, "Gunfire Stops Arab Deportees From Going Back to Israeli Zone", *The New York Times, zz.* decembar 1992., p. A I.

"fundamentalističkom internacionalom", koja se, navodno, finansira iz Irana i Sudana.[6]

Egipatska vlada je upotrijebila sirovu silu protiv ekstremista (*El-Džema'atu-l-islamijje*) za koje se kaže da su inspirirani učenjem šejha 'Umera 'Abdurrahmana, vjerskog lidera koji je bio optužen pa oslobođen tužbe za ubistvo Anvara Sadata. Ovi ekstremisti ubijaju koptske kršćane, skrnave i spaljuju njihove crkve i imovinu, i napadaju strane turiste u nastojanju da uguše egipatsku ekonomiju i ubrzaju pad Mubarekove vlade. Vladina nervoza zbog snaženja političkog islama očito ju je zaslijepila u ranijem pravljenju razlike između umjerenih i ekstremnih grupa. Izborna pobjeda egipatske Muslimanske braće u strukovnim sindikatima, posebno advokatskom sindikatu kojim su dugo dominirali liberali, samo je pojačala strahovanja vlade i egipatske elite da bi daljnje jačanje Braće kao društvene i političke snage moglo u konačnici proizvesti drugi Alžir. Tunis i Alžir i dalje slijede politiku masovnih hapšenja u nastojanju da samelju svoju islamsku opoziciju, izazivajući tako oštru kritiku međunarodnih organizacija za zaštitu ljudskih prava. Obje vlade su masovno izvele islamske aktiviste na sud u ljeto 1992. god. osuđujući mnoge od njih na zatvor, dok su grupe za zaštitu ljudskih prava osuđivale sam postupak suđenja. Američka svijest i zabrinutost za islamsku prijetnju doživjeli su snažan zaokret u martu 1993. god. U New Yorku je bombaški napad na Svjetski trgovinski centar doveo do optužbe da su muslimanski fundamentalisti, inspirirani šejhom 'Umerom 'Abdurrahmanom, koji je ranije napustio Egipat i živio u blizini New Vorka, svoju akciju izveli uz podršku Irana. Po prvi puta se činilo da je gnjev islamske prijetnje zapljusnuo obale "Velikog šejtana". I dok su neki upozoravali na opasnost preuveličavanja islamske prijetnje, mnogi akademski analitičari i politički komentatori u Izraelu i SAD-u snažno su upozorili na globalnu prijetnju islamskog fundamentalizma Zapadu i doveli u pitanje kompatibilnost islama i arapske kulture sa demokratijom u člancima kao što su "Čuvajte se

[6] Youssef Ibrahim, "Arabs in North Africa Wage Deadly Fight With Islamic Militants", *The International Herald Tribune, 4.* avgust 1992., p. I.

vjerskih staljinista",[7] "Mirom ili sabljom",[8] "Izrael sebe opet vidi u odbrani Zapada",[9] "Naivna razmišljanja o islamskom fundamentalizmu",[10] "Fundamentalna pitanja o islamu",[11] "Islam protiv demokratije"[12] i "Islam i liberalna demokratija"[13]. Neki kolumnisti su prenosili izraelske i egipatske optužbe da su SAD i Zapad postali baza muslimanskim ekstremistima: "Britanija i SAD su postale baze ekstremistima koji nastoje islam preobraziti u agresivni politički pokret"[14]. Drugi su optužili Iran kao "centar nove svjetske Kominterne" i da je "ova nova prijetnja podjednako zlo kao i stara Imperija zla"[15]. Istraživačka komisija republikanaca u Predstavničkom domu Kongresa sačinila je izvještaj, koji, čini se, simbolizira postojeću histeriju, a u kome se kaže da je predsjednik Bosne član svjetskog radikalnog islamskog pokreta koji uživa podršku Irana, da je bosanska omladina školovana u školama za "radikalne mule" na Bliskom istoku, da je Beograd osamdesetih shvatio da je i sam postao baza islamskog terorizma, i da rastuća muslimanska populacija Evrope signalizira buduće akte terorizma od strane evropskih islamista koji "imaju dobru organizaciju i državnu podršku"[16].

Bombaški napad na Svjetski trgovinski centar i napadi na egipatske turiste zasjenili su stradanje muslimana u Bosni i drugim

[7] *Morton Zuckerman, "Beware of Religious Stalinists", U.S. News and World Report, 22. mart 1993., p. 80.*

[8] E. McQuaid, "By Peace or the sword", *The Jerusalem Post,* 16. decembar 1992.

[9] Michael Parks, "Israel Sees Self Defending West Again", *Los Angeles Times, 2.* januar 1993., A 22.

[10] Amos Perlmutter, "Wishful Thinking about Islamic Fundamentalism", *The Washington Post,* 19. januar 1991., p. 16.

[11] Daniel Pipes, "Fundamental Questions About Islam", *The Wall Street Journal,* 30. okt. 1992., p. A 11.

[12] Martin Kramer, "Islam vs. Democracy", *Commentary* 95, no. I (januar 1993.).

[13] Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy", *Atlantic Monthly,* februar *1993.,* PP. 89-94.

[14] William Safire, "Islam Under Siege", *The New York Times,* 18. mart *1993.* p. A 23

[15] Charles Krauthammer, "Iran: Orchestrator of Disorder", *Washington Post,* 1. januar 1993. p. A 19.

[16] “Task Force on Terrorism & Unconventional Warfare", House Republican Research Committee, Septembar 1992. p. 3.

dijelovima svijeta i u fokus donijeli opasnost od "islamskog fundamentalizma" kao globalne prijetnje, dok su mnogi spekulirali o budućim napadima u Americi i Evropi. Rezultat je ponovo tendencija da se izjednači nasilje sa islamom i neuspjeh da se razluči nelegitimna upotreba vjere od strane pojedinaca, s jedne strane, i vjere i prakse većine muslimana svijeta, s druge strane, koji kao i pripadnici drugih religijskih tradicija, vjeruju u vjeru mira. Kada su u pitanju islam i islamske organizacije, mnogi, također, ne uspijevaju da naprave razliku između postupaka radikalne manjine i ogromne većine koja je tako lahko napravljena kada je, gotovo u isto vrijeme, svijet gledao Branch Davidian sektu, ekstremnu "kršćansku" grupu u Wacou, u Teksasu, kako ubija agente FBI-a i, zaštićeni zbunjujućom količinom oružja, sedmicama pružaju otpor federalnim vlastima.

Vjerski ekstremizam je prijetnja i danas u mjeri u kojoj je bio i u prošlosti, ali on nije ograničen niti inherentan jednoj vjeri. Avet terorističkih napada motiviranih etničkim, vjerskim ili ideološkim ubjeđenjima i stradanjima je stvarna. Izazov danas, kao i u prošlosti, jeste izbjeći lahke odgovore koje proizvode stereotipi ili projekcija monolitne prijetnje.

Izazov je napraviti razliku između vjerovanja i postupaka većine (bili oni hindusi, muslimani, sići, kršćani, jevreji, Arapi, Izraelci, Tamilci ili budisti) i manjine ekstremista koji svoju agresivnost i nasilje pravdaju u ime religije, etniciteta i političke ideologije. Podjednako je važno razlikovati aspiracije i zahtjeve legitimnih opozicionih političkih grupa od onih ekstremnih grupa.

Postoje lekcije koje treba da naučimo iz prošlosti kada nas je strah od monolitne sovjetske prijetnje često zaslijepljivao pred humanizmom, vrednotama, aspiracijama i različitošću većine; činio da nekritički podržimo režime sve dok su bili saveznici u Hladnom ratu; omogućio olahko prihvatanje autoritarizma i represije nad legitimnom opozicijom onih koje su vlade i snage sigurnosti etiketirale kao komuniste ili socijaliste. Muslimanski svijet, kao i mnogi drugi dijelovi svijeta, raznolik je i prolazi kroz period transformacije. Postupci i djela vlada i elita često su predmetom kritike iznutra i izvana. Potvrđivanje

islama u javnom životu i politici očito dovodi u pitanje mnoge sekularne pretpostavke i politička savezništva iz prošlosti. Ako želimo razumjeti i odgovoriti izazovu političkog islama, njegove različite manifestacije moraju biti sagledane u pluralitetu intelektualnih i političkih konteksta u kojima se on pojavljuje. I dok se prijetnjama ekstremizma i nasilja mora odgovoriti snažno i efektivno, dugoročni odnosi Zapada sa muslimanskim svijetom - kao i legitimitet vlada u muslimanskom svijetu - zavisit će od njegovoga odgovora na pojavu novih društvenih i političkih snaga; od njegovoga poštivanja njihovih legitimnih nastojanja za većom političkom participacijom, društvenom pravdom i ljudskim pravima.

Islamsku prijetnju: mit ili stvarnost? napisao sam da bih rasvijetlio važno pitanje u političkom razvoju Bliskoga istoka i u odnosima između muslimanskog svijeta i Zapada. Nadam se da ću ovim inicirati dijalog između znanstvenika i političara. Zahvalan sam onima koji su u svojim komentarima i prikazima ukazali na korisnost ove knjige, kao i onim kritičarima koji su odgovorili na moju želju da podstaknem diskusiju o pitanjima koja su važna za sve nas.

Wayland, Mass., J. L. E.
Juni 1993. godine

PREDGOVOR PRVOM IZDANJU

Nikada nisam namjeravao napisati ovu knjigu. Ipak, s vremenom sam postao svjestan da je niz svjetskih događaja - naročito oni od ajetullaha Homeinija i Iranske revolucije do Saddama Husejna i rata u Zalivu -ojačao destruktivne stereotipe i u muslimanskom svijetu i na Zapadu. Pretpostavke mnogih pitanja koja su mi bila postavljena na konferencijama i u debatama širom zemlje i na različitim medijima potvrđuju ovaj problem. Bilo da je riječ o univerzitetskim predavanjima, razgovorima ili brifinzima vlade o islamu ili muslimanskoj politici, na površinu bi isplivavale predstave o militantnom islamu; o religiji naročito sklonoj vjerskom ekstremizmu, ratu i fanatizmu. Za mnoge, ajetullah Homeini i Saddam Husejn utjelovljuju deceniju militantnog i antizapadnog radikalnog islamskog fundamentalizma, koji su samo dio stoljetnog historijskog obrasca. Ovaj popularni stav reflektirao se u člancima istaknutih političkih komentatora. Kada bih se osvrnuo na poratni period i neizbježno sporno pitanje stvaranja Novog svjetskog poretka, kao i naraslih populističkih zahtjeva unutar muslimanskog svijeta za većom političkom liberalizacijom i demokratizacijom, osjetio bih potrebu da se pozabavim pitanjem islamske prijetnje i da ga postavim u historijsku perspektivu. Iako sam objavio mnogo knjiga, ova je istovremeno bila i najlakša i najteža za napisati: lahka zato što je izrasla iz prethodnih općih istraživanja savremenog islama i posebnih istraživanja islamskog revivalizma ili fundamentalizma; teška zato što samo spominjanje teme priziva čvrsto ukorijenjena ubjeđenja, duboku ozlojedenost i strah. Dopadalo se to nama ili ne, historija odnosa između muslimana i kršćana, muslimanskog svijeta i Zapada, u prošlosti i sadašnjosti obilježena je povremenim sukobima i konfrontacijama. Ova knjiga će

imati pristalice i protivnike, i samo nekolicinu čitalaca koji se neće opredijeliti.

Za mnoge na Zapadu za koje islam očigledno podrazumijeva agresivnu neprijateljsku i antiameričku vjersku tradiciju i ljude, ova knjiga će izgledati suviše nekritična i na izgled nesvjesna "mača islama". Kod drugih, koji odbacuju negativne sudove o djelovanju muslimana smatrajući ih, jednostavno, posljedicom neoimperijalizma i antiislamskih osjećanja, isticanje autoritarizma i nasilja u ime islama izazvat će uznemirenost. Čitalac mora biti unaprijed upozoren na to da su selekcija u onome o čemu se piše i određeni stepen generalizacije neizbježni. Budući da je namjera ove knjige da se pozabavi pitanjem postojanja islamske prijetnje Zapadu i da istraži srodna pitanja - uzroke konfrontacije i sukoba; prirodu islamskog fundamentalizma; razloge za percepciju islama kao prijetnje Zapadu i Zapada, kao prijetnje muslimanskom svijetu; uticaj i implikacije islama na politiku Sjedinjenih Američkih Država - ova studija će nužno razmotriti one aspekte islamske religije, historije i politike koji su u ovom smislu relevantni. Otuda, dajući historijski pregled konfrontacija i sukoba između islama i kršćanstva ili muslimanskog svijeta i Zapada rijetko ću se usredsredivati na pozitivnu historiju muslimansko-kršćanskih odnosa. Na mnogo mjesta primijenit ću generalizacije i stereotipe jednostavno zato što su oni dio historije i način percepcije dvije svjetske civilizacije. Žalosno je to što su i u prošlosti i u sadašnjosti religijske i sekularne predstave i historijsko iskustvo stvarali stereotipe koji se pojavljuju u vremenima sukoba; jedan od njih je stereotip krstaša u borbi protiv "džihadiste", ili stereotip modernog, razvijenog, sekularnog, racionalnog zapadnog uma suprotstavljenog tradicionalnom, nerazvijenom, religioznom, emocionalnom i iracionalnom muslimanskom umu.

U ovoj knjizi zalagat ću se za to da napustimo općeprihvaćeno monolitno shvatanje koje muslimane i muslimanski svijet (vlade i društvene pokrete) vidi kao jedinstvene. Analogno tome, Evropa ili Zapad moraju biti shvaćeni u svojoj raznovrsnosti i složenosti. Pošto su obje strane sklone da o drugoj govore kao o monolitu, koristit ćemo termine "islam" i "Zapad".

Mnoge moje kolege velikodušno su prihvatile da pregledaju ranije verzije ove knjige.

Džejms P. Piskatori (James P. Piscatori), Ivon I. Hadad (Yvonne Y. Haddad), Džon O. Vol (John O. Voli) i Tamara Son (Tamara Sonn) pročitali su rukopis u cjelini. Džon Entelis (John Entelis) i Dejvid Long (David Long) imali su primjedbe na šesto poglavlje. Mada ne snose odgovornost za moje mišljenje i procjene, odigrali su značajnu ulogu nudeći savjete i ohrabrenje. Koledž "Sveti krst" (The College of the Holy Cross) još jednom mi je omogućio toliko potrebnu slobodnu godinu za istraživanja. Sintija A. Riđ (Cvnthia A. Read) pripada onoj vrsti urednika kakvog bi svaki autor poželio. Ona i njene kolege iz izdavačke kuće Oxford Univer-sity Press oličavaju najviše standarde. Moja žena Džin (Jean) je godinama bila stalni izvor ohrabrenja i najzahtjevniji kritičar.

U deceniji koja dolazi muslimanska politika, kao i muslimanski odnosi sa Zapadom, ostat će krhki i zapaljivi. Islam nastavlja da se širi u više od četrdeset pet muslimanskih nacija. Dodajmo i to da se muslimansko stanovništvo umnožava u bivšem Sovjetskom savezu, Kini, Indiji, Evropi, i Sjedinjenim Američkim Državama. U sve više međuzavisnom svijetu postaje sve imperativnije da se političkim realnostima bavimo nepristrano i konstruktivno i da prevazilazimo stereotipe.

Wayland, Massachussets, J. L. E.
januara 1992. godine

UVOD

> "Postoji mnogo ljudi koji misle da će rat između komunizma i Zapada uskoro zamijeniti rat između Zapada i muslimana."
>
> Vilijam Pfaf, "Pomozite alžirskim fundamentalistima", *The New Yorker*, 18. januara 1991.

Da li su islam i Zapad neminovno u sukobu? Jesu li islamski fundamentalisti srednjovjekovni fanatici? Da li je islamski fundamentalizam prijetnja stabilnosti muslimanskog svijeta i američkim interesima u regionu? Ovo su ključna pitanja našeg vremena koja ishode iz historije međusobnog nepovjerenja i osuđivanja.

Od ajetullaha Homeinija do Saddama Husejna, više od deceniju, viđenje islamskog fundamentalizma ili militantnog islama kao prijetnje Zapadu zaokuplja pažnju zapadnih vlada i medija. Homeinijevo žigosanje Amerike kao "velike sotone", stalno ponavljanje krilatice "Smrt Americi", osuda Salmana Rušdija i njegovih Satanskih stihova i poziv Saddama Husejna na džihad protiv nevjernika, osnažili su predstave o islamu kao o militantnoj, ekspanzionističkoj i fanatično antiameričkoj religiji, riješenoj da ratuje protiv Zapada.

Uprkos mnogim zajedničkim teološkim korijenima i vjerovanjima, historija muslimansko - kršćanskih odnosa često je bila zatamnjena sukobima zato što su se armije i misionari islama i kršćanstva borili za prevlast i za duše. Ova konfrontacija obuhvata takve događaje kao što su poraz ranog Bizantijskog (Istočnog rimskog) carstva u sudaru s islamom u VII stoljeću; žestoke borbe tokom krstaških ratova u 11. i 12. stoljeću; istjerivanje Mavara iz Španije i inkvizicija; osmanska prijetnja Evropi; evropska (kršćanska) kolonijalna ekspanzija i dominacija u 18. i 19. stoljeću; politički i

kulturni izazov velikih sila (Amerike i Sovjetskog saveza) u drugoj polovini 20. stoljeća; stvaranje izraelske države; nadmetanje kršćanskih i muslimanskih misionara oko konvertita u Africi; i savremeno potvrđivanje islama u politici.

"Islamski fundamentalizam" je često smatran glavnom prijetnjom regionalnoj stabilnosti Bliskog istoka i zapadnim interesima u širem muslimanskom svijetu.[17] Iranska revolucija, napadi na ambasade zapadnih država, otmice aviona i držanje talaca, nasilje grupa kao što su Božija armija (*Džundullah*), Sveti rat (*Džihad*), Božija partija (*Hizbullah*) i Spasenje iz pakla, sve to je upozorilo na militantni islam u sukobu sa Zapadom. Ustanici u muslimanskim republikama Sovjetskog saveza, na Kosovu u Jugoslaviji, u Kašmiru u Indiji, u Sinkjangu u Kini, na Zapadnoj obali i u Gazi i, nedavno, pokušaj Saddama Husejna da anektira Kuvajt, osnažili su predstave o ekspanzivnom i potencijalno eksplozivnom islamu u globalnoj politici.

Poslije trijumfa demokratizacije u istočnoj Evropi i raspada sovjetske imperije, islam predstavlja najprodorniju i najmoćniju nadnacionalnu snagu na svijetu, s milijardom pristalica širom Zemljine kugle. Muslimani čine većinu u četrdeset pet zemalja od Afrike do jugoistočne Azije, a u znatnom broju žive u Sjedinjenim Američkim Državama, Sovjetskom savezu i Evropi. Za zapadni svijet, naviknut na globalno viđenje i spoljnu politiku zasnovanu na rivalitetu velikih sila - ako ne za demokratiju, ono za globalni uticaj (sukob između Sjedinjenih Država i Sovjetskog saveza često je predstavljan kao borba dobra i zla, kapitalizma i komunizma), suviše je primamljivo da identificiraju novu ideološku prijetnju kako bi ispunio "vakuum" stvoren nestankom komunizma.

Ma koliko raznovrstan bio u stvarnosti, postojanje islama kao svjetske religije i ideološke snage koja obuhvata jednu petinu svjetskog stanovništva i njegova trajna vitalnost i moć u muslimanskom svijetu što se prostire od Afrike do jugoistočne Azije, nastavit će da oživljavaju avet islamske prijetnje. U devedesetim godinama ovog stoljeća važno je

---

[17] Daniel Pipes, "Fundamentalist Muslims", *Foreign Affairs,* Summer 1986., pp. 939-59.

da vakuum, stvoren završetkom hladnog rata, ne bude ispunjen pretjeranim strahom od islama kao "imperije zla" koja ponovo oživljava u ratu s novim svjetskim poretkom i predstavlja izazov globalnoj stabilnosti: "Bez obzira na to kako i kada će se rat završiti, islamski gnjev će prijetiti stabilnosti tradicionalno prozapadnih režima od Maroka do Jordana i Pakistana."[18] Vjerovanje da sudar globalnih gledišta, vrijednosti i civilizacija vodi konfrontaciji islama i Zapada, ispoljava se u vijestima i člancima s prijetećim naslovima, kao što su: "I dalje u borbi s krstašima", "Novi polumjesec u krizi - globalna intifada", "Uspon islama može da uništi Zapad", "Korijeni muslimanskog gnjeva", "Islamski rat protiv modernosti" i "Luk krize". Mada takve fraze plijene javnu pažnju i imaginaciju masa, one preuveličavaju i iskrivljuju prirodu islama, političku realnost muslimanskog svijeta i njegove višestruke odnose sa Zapadom. Uz to, one povećavaju začuđujući stepen neznanja i kulturnih stereotipa o Arapima i islamu. Za mnoge na Zapadu aksiomatično je to da su Arapi nomadi ili naftni šeici, stanovnici pustinja ili posjetioci harema, emocionalan, ratoboran i iracionalan narod. Islam se često poistovjećuje sa svetim ratom i mržnjom, fanatizmom i nasiljem, netolerancijom i ugnjetavanjem žena.

Dok zapadne vođe pokušavaju da uobliče novi svjetski poredak, može se dogoditi da nadnacionalni islam postepeno bude sve više smatran novim globalnim i monolitnim neprijateljem Zapada: "Za pojedine Amerikance, koji poslije smrti komunizma tragaju za novim neprijateljem protiv koga bi trebalo okušati duh i snagu, islam je prioritetan protivnik. Ali, tvrditi da je islam neprijatelj Sjedinjenih Američkih Država znači objaviti drugi hladni rat za koji nije vjerovatno da će se završiti podjednako ubjedljivom pobjedom kao i prvi."[19] Strah od "zelene prijetnje" (pri čemu zeleno predstavlja islam) može da zamjeni crvenu prijetnju svjetskog komunizma.

---

[18] Strobe Talbott, "Living with Saddam", *Time,* February 25, 1991., p. 24.

[19] Patrick J. Buchanan, "Is Islam an Enemy of the United States?", *New Hampshire Sundey News,* November 25, 1990.

Islam i islamski pokret predstavljaju religijsku i ideološku alternativu ili izazov i, u pojedinim slučajevima, potencijalnu opasnost za kršćanstvo i Zapad. Ipak, razlikovanje religijske ili ideološke alternative ili izazova i direktne političke prijetnje zahtjeva kretanje finom linijom razgraničenja između mita i stvarnosti, između jedinstva islama i raznovrsnosti njegovih višestrukih i složenih manifestacija u današnjem svijetu, između nasilnih akcija manjine i legitimnih aspiracija i politike većine. Na žalost, tvorci američke politike, kao i mediji, često su se pokazali kratkovidim videći muslimanski svijet i islamske pokrete kao monolitne i jedino u pojmovima ekstremizma i terorizma. Mada je ovo razumljivo u svjetlu događaja u Iranu i Libanu i krize u Zalivu 1990.-91. god., to je nanošenje nepravde složenim realnostima muslimanskog svijeta i može da podrije odnose između Zapada i islama.

Islamska prijetnja - mit ili stvarnost? islamski izazov ili prijetnju postavlja u odgovarajuću perspektivu, razmatra vitalnost islama kao globalne sile i historiju njegovih odnosa sa Zapadom. Proučavanje pojedinih muslimanskih zemalja i islamskih pokreta pokazat će geografsku, političku, ideološku, organizacionu i taktičku raznovrsnost islamskog buđenja i njegove vanjske politike.

Konačno, pitanja koja se odnose na islam i Zapad u devedesetim godinama i na potencijalni izazov ili prijetnje Zapadu bit će istražena u svjetlu afere sa Salmanom Rušdijem, rata u Zalivu 1990-1991. god., novog svjetskog poretka i izazova demokratizacije u muslimanskom svijetu. Da li Zapad i muslimanski svijet imaju zajedničke interese i vrijednosti, ili se sudar svjetonazora nazire na horizontu? Da li je težnja islamskih pokreta ka liberalizaciji i demokratiji u muslimanskom svijetu samo taktičko sredstvo da se postigne cilj? Kakve bi bile implikacije islamskih društava u pogledu pluralizma, ljudskih prava i statusa žene i manjina? Kako politika Sjedinjenih Američkih Država može avet islamske prijetnje da preoblikuje u težnju za zajedničkom globalnom budućnošću?

Ova pitanja *The Economist* je 1990. god. umetnuo u zamišljeni dijalog između kršćanskog i muslimanskog vjerskog vođe, koji kaže:

Brine me to što mnogi ljudi, čini se, misle kako će se u slijedećem historijskom razdoblju voditi borba između vašeg i mog dijela svijeta. Istina je da živimo jedan pored drugoga. (...) Također je istina da smo se mnogo puta u prošlosti zavadili. Ali, poslije skoro dvije hiljade godina od rođenja vašeg Isusa i više od hiljadu četiristo godina od rođenja našeg Muhammeda, dozvolite mi da počnem pitanjem - mora li sve to ponovo da se dogodi?[20]

[20] "Islam and the West", *The Economist,* December 22, 1990., p. 18.

Prvo poglavlje

SAVREMENI ISLAM: REFORMACIJA ILI REVOLUCIJA?

Većina oblika ponovnog potvrđivanja religije u politici i društvu podvedeno je pod naziv islamski fundamentalizam. Mada je "fundamentalizam" opća oznaka, u štampi, i sve više u teoriji, riječ se koristi na različite načine. Iz mnogih razloga ona nam kaže sve i, istovremeno, ništa. Prvo, svi oni koji pozivaju na povratak fundamentalnim vjerovanjima ili osnovama religije mogu biti nazvani fundamentalisti. U strogom smislu, ovo može da uključi sve vjerujuće muslimane koji prihvataju Kur'an kao doslovnu riječ Boga i Sunnet (uzorni primjer) poslanika Muhammeda kao normativni obrazac življenja.

Drugo, naše razumijevanje i percepcija fundamentalizma su pod velikim uticajem američkog protestantizma. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary* pojam fundamentalizam određuje kao "pokret u protestantizmu 20. stoljeća koji ističe da je doslovno interpretirana Biblija fundamentalna za kršćanski život i učenje". Za mnoge liberalne ili ortodoksne kršćane, "fundamentalist" je pejorativan ili uvredljiv pojam, kojim se, bez razlike, imenuju svi oni što zastupaju doslovnu biblijsku poziciju, te se otuda smatraju statičnim, nazadnim i ekstremnim. Zbog toga se na fundamentalizam često gleda popularno, kao na nešto što se odnosi na one koji doslovno interpretiraju Bibliju i žele da se vrate u prošlost. U stvari samo nekoliko zajednica i organizacija na Bliskom istoku odgovara takvom stereotipu. Mnoge fundamentalističke vođe imaju najbolje obrazovanje, zauzimaju odgovorne položaje u društvu i neobično su vični tome da upregnu posljednju tehnologiju u propagiranje svojih pogleda i stvaranje vitalnih

modernih ustanova kao što su škole, bolnice i uslužne društvene agencije.

Treće, "fundamentalizam" se često izjednačava s političkim aktivizmom, ekstremizmom, fanatizmom, terorizmom i antiamerikanizmom. Međutim, dok se samo neki upuštaju u radikalnu vjersku politiku, većina ih, kao što ćemo vidjeti, djeluje unutar utvrđenog poretka.

Možda je najbolji način da se shvate olahka upotreba pojma "fundamentalizam" i njegova neadekvatnost (mnogovrsnost i različite postavke fundamentalizma) ako se razmotre slijedeće činjenice. Ovaj pojam se primjenjuje na vlade Libije, Saudijske Arabije, Pakistana i Irana. Ipak, šta nam to uopće kaže o tim državama doli činjenicu da se njihovi vladari pozivaju na islam kako bi ozakonili svoju vladavinu ili politiku? Mu'ammer Gaddafi polaže pravo na interpretiranje islama, osporava autentičnost tradicije poslanika Muhammeda, ućutkuje vjerski establishment, kao i Muslimansku braću i zastupa populističku državu masa. Nasuprot tome, vladari Saudijske Arabije poistovjetili su se s ulemom (sveštenstvom), propovijedaju doslovniju i rigorozniju vrstu islama i koriste religiju da ozakone konzervativnu monarhiju. Gaddafijev imidž nepredvidivog i nezavisnog državnika koji podržava svjetski terorizam u oštroj je suprotnosti s uzdržanim, konzervativnim, proamerički orijentiranim kraljem Fahdom. Analogno tome, usporedimo spoljnu politiku klerikalne ši'ijske države Iran s vojnim, svjetovnim režimom (1977.-88.) koji je provodio pakistanski islamski sistem (*nizam-i islam*) pod generalom Zija ul-Hakom. Pod ajetullahom Homeinijem Iran je bio veoma kritičan - čak pun osuda - u odnosu na Zapad, često u sukobu s međunarodnom zajednicom, i smatran je radikalnom terorističkom državom, dok je Pakistan, pod islamski orijentiranim Zija ul-Hakom, bio blizak saveznik Sjedinjenih Američkih Država, koji je održavao prisne odnose sa Zapadom i međunarodnom zajednicom i, uopće, bio smatran umjerenim.

Vjerujem da je "fundamentalizam" suviše opterećen kršćanskim pretpostavkama i zapadnim stereotipima, kao i da implicira monolitnu prijetnju koja ne postoji. Mnogo podesniji opći pojmovi su "islamski

revivalizam" ili "islamski aktivizam", koji su manje vrijednosno opterećeni i imaju korijen u islamskoj tradiciji. Islam ima dugu tradiciju buđenja (tedždid) i reformi (islah), koja uključuje ideje političkog i društvenog aktivizma od ranih islamskih vremena do današnjih dana.[1] Stoga radije govorim o islamskom revivalizmu i islamskom aktivizmu nego o islamskom fundamentalizmu.

Uskrsnuće religije: Poraz modernizacije i teorije razvoja

Kao što su evropski imperijalizam i kolonijalizam bili zasnovani i opravdani modernošću koja je, po porijeklu i formi, bila zapadna, tako je i razvoj ne-zapadnih regiona, uključujući muslimanski svijet, bio zasnovan na teoriji modernizacije poistovjećene s razvojem koji su pratili progresivno pozapadnjačenje i sekularizacija društva. Naročito je sekularizacija smatrana za *sine qua non* modernizacije: "Politički razvoj, kao jedan od osnovnih procesa, uključuje sekularizaciju društva, odnosno, progresivno isključuje religiju iz političkog sistema."[2] Domaće elite, koje vode vladine razvojne programe u novonastalim muslimanskim državama i njihovi spoljni pokrovitelji i savjetodavci bili su orijentirani ka Zapadu i obrazovani na Zapadu. Svi su polazili od premise koja je modernizaciju poistovjećivala s pozapadnjačenjem. Jasan cilj i pretpostavka razvoja bio je da stvari, svakoga dana i na sve načine, moraju postati modernije (ti. zapadne i sekularne), od gradova, zdanja, ustanova, kompanija i škola, do politike i kulture. Iako su pojedinci upozoravali na potrebu da se bude selektivan, željeni pravac i brzina promjene bili su nepogrešivo zadati. Čak i oni muslimani koji su

[1] John O. Voll, "Reneval and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", u John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983.); Nehemiah Levtizion and John O. Voll, eds., *Eighteenth-Century Reneval and Reform in Islam* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1987.).
[2] Donald Eugene Smith, ed., *Religion and Modernization* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974.), p. 4.

govorili o selektivnoj primjeni, činili su to unutar konteksta koji je zahtijevao razdvajanje religije i javnog života. Zapadni analitičari i muslimanski eksperti bili su podjednako skloni tome da proces modernizacije, zasnovan na dostignućima Zapada, smatraju nužnim i neizbježnim, i vjerovali su da je religija glavna smetnja političkim i društvenim promjenama u muslimanskom svijetu.

Konceptualni svijet koji se pri tom ukazao bio je nedvosmisleno dihotomičan: tradicija protiv promjena, fundamentalizam protiv modernizma, stagnacija protiv progresa i razvoja. Nauka i tehnologija su smatrane moćnom podrškom u procesu sekularnog razvoja. Ipak, pokazalo se da se stvarnost mnogo razlikuje od ideala. Modernizacija kao pozapadnjačenje i sekularizacija ostala je rezervat male društvene elite. Najvažnije je bilo to što sekularizacija procesa i institucija nije lahko prevedena u sekularizaciju mišljenja i kulture. Dok je manjina prihvatila i primijenila zapadni sekularni pogled na svijet, većina muslimanskog stanovništva nije usvojila sekularno gledište i vrijednosti. Mišljenje Danijela Krecelijusa (Daniela Creceilius) o Egiptu, koji je dugo smatran jednim od modernijih muslimanskih društava, suprotno je preovlađujućoj „mudrosti“, ali je istinito za većinu muslimanskih zemalja:

> Većina studija o procesu modernizacije ili sekularizacije priznaje da za sve sisteme koji su podvrgnuti procesu transformacije važi psihološka i intelektualna nužnost, ne manja od političke i ekonomske nužnosti. Ovu promjenu ne nalazimo u Egiptu, bilo na državnom ili društvenom nivou, osim među malom grupom pozapadnjačenih pojedinaca. Tradicionalna vjerovanja, praksa i vrijednosti preovladuju u egipatskoj seoskoj populaciji i glavnini njegove urbane mase. Mora se naglasiti da privrženost tradiciji nije ograničena na bilo koju pojedinačnu klasu, grupu ili zanimanje, već da je svojstvena širokom spektru svih egipatskih društvenih klasa.[3]

Za mnoge je savremeni islamski revivalizam predstavljao izazov ustaljenim predstavama, i izgledalo je da zadaje smrtni udarac zdravom

[3] Daniel Crecelius, "The Course of Secularization in Modern Egipt". u John L Esposito, ed., *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1980.), p. 60.

razumu. Najsnažnije manifestacije islamskog buđenja dogodile su se u najnaprednijim i "najmodernijim" (prividno sekularnim) zemljama muslimanskog svijeta kao što su Egipat, Iran, Liban i Tunis. U stvarnosti, islamski revivalizam je često viđen i doživljavan kao direktna prijetnja idejama, vjerovanjima, praksi i interesima muslimanskih sekularnih elita, ali i kao prijetnja zapadnim vladama i multinacionalnim korporacijama. Sukob pogleda na svijet pojačao je tendenciju Zapada da islamski aktivizam vidi kao ekstremizam i fanatizam, kao antimoderni povratak prošlosti, a ne kao alternativnu viziju društva. Zbog toga što nije u skladu s modernim sekularnim pretpostavkama, s brižljivo njegovanim zapadnim vjerovanjima i vrijednostima, islamski aktivizam se smatra opasnim, iracionalnim i kontra kulturnim pokretom.

Ipak islamske organizacije su privukle obrazovane pojedince i stručnjake (nastavnike, inženjere, advokate, naučnike, činovnike i oficire). Mnoge vođe islamskih organizacija završili su ugledne univerzitete i diplomirali medicinu, nauku i tehniku. Konzervativno sveštenstvo i politički aktivisti upregli su modernu tehnologiju da bi organizirali i mobilizirali masovnu podršku, počeli da šire svoje religijske poruke i podstakli društveno-politički aktivizam. Široka upotreba radija, televizije, audio i video kaseta, kompjutera i faks-mašina omogućili su efektniju nacionalnu i nadnacionalnu komunikaciju islama. Tako se tehnologija i komunikacija nisu pobrinule samo za modernu sekularnu kulturu nego, isto tako, za revitaliziran i, s vremenom nadnacionalni islam. Religijske vođe, koji su u početku pružali otpor, postali su zavisni od moderne tehnologije. Muslimani u selima više ne žive u relativno izoliranom svijetu, u kojem njihovo poznavanje islama zavisi jedino od lokalnih vjerskih vođa. Sada su, posredstvom televizije, radija i audiokaseta, izloženi raznolikosti glasova (propovjednika) i poruka ili interpretacija islama. Upravo kao što kršćanski TV evangelisti mogu sada da propovijedaju ne samo u svojim parohijama nego i slušaocima od sela Oregona do New Yorka, kao i ljudima čitavog svijeta, tako su moderna nauka i tehnologija upregnute da propovijedaju poruku islama. Dok su u prošlosti ljudi bili ograničeni realnostima vremena i prostora, jezikom i cenzurom, danas

muslimani širom svijeta imaju na raspolaganju jeftine prevode i spise islamskog sadržaja. Oni mogu biti legalno emitirani ili lahko otpremljeni preko granice, što je potvrđeno širenjem Homeinijevih spisa i propovjedi širom Irana u toku šahove vladavine ili raspoloživošću spisa i kaseta popularnih propovjednika i aktivista širom svijeta. Tako modernizacija nije jednostavno dovela do progresivne sekularizacije, nego je, umjesto toga, postala glavni faktor buđenja islama u muslimanskim društvima.

Islamsko buđenje

Kao potencijalna globalna snaga u muslimanskoj politici islam se ponovo pojavio u toku sedamdesetih i osamdesetih godina ovog stoljeća.[4] Islam se probudio svuda u svijetu obuhvatajući većinu islamskog svijeta, od Sudana do Indonezije. Ljudi na čelu muslimanskih vlada, kao i opozicione grupe, sve više se pozivaju na religiju kako bi opravdali svoje aktivnosti i stekli podršku. Islamski aktivisti zahtijevaju ministarske resore u Jordanu, Sudanu, Iranu, Maleziji i Pakistanu. Islamske organizacije predstavljaju vodeće opozicione partije i udruženja u Egiptu, Tunisu, Alžiru, Maroku, Zapadnoj obali, Gazi i Indoneziji. Tamo gdje im je dozvoljeno učestvuju na izborima i ulaze u parlamente i gradske vlade. Islam je značajan element u nacionalnim borbama i pokretima otpora u Afganistanu, muslimanskim republikama bivše sovjetske centralne Azije i Kašmiru, kao i u politici različitih grupa u Libanu, Indiji, Tajlandu, Kini i na Filipinima. Islamski orijentirane vlade su među

[4] Za istraživanje islamskog buđenja vidjeti Yvonne Y. Haddad, John O. Voll, and John L. Esposito, eds., *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography* (New Jork: Greenwood Press, 199 1.); John L. Esposito, *Islam and Politics,* 3rd ed. (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1991.); John L. Esposito, ed., *Islam in Asia: Religion, Politics and Society* (New York: Oxford Universiti Press, 1987.); James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, [1]9 8 3.); and Nazih Ayubi, *Politic:alIslam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991.).

najpouzdanijim saveznicima Amerike (Saudijska Arabija i Pakistan) i njenim najvatrenijim neprijateljima (Libija i Iran). Islamske aktivističke organizacije djeluju u spektru od onih koje su unutar sistema - kao što su Muslimanska braća u Egiptu, Jordanu i Sudanu - do radikalnih revolucionara, kao što je *egipatska Zajednica muslimana (Džema'atu-l-muslimin*, poznatija kao *Džema'atu-t-tekfir vel-hidžre*, tj. Grupa koja zagovara ekskomunikaciju drugih i iseljenje) i *Džihad* (Sveti rat), ili libanski *Hizbullah* (Božija partija) i *Islamski džihad*, koji u svojim pokušajima da obore postojeće političke sisteme pribjegavaju nasilju.

Ipak, bilo bi varljivo govoriti o savremenom islamskom revivalizmu ako to implicira činjenicu da je islam na izvjestan način bio odsutan ili da je iščezao iz muslimanskog svijeta. Ispravnije je na islamski revivalizam gledati kao na nešto što vodi većoj prisutnosti islama u muslimanskoj politici i društvu. Otuda se ono što je prethodno izgledalo kao sve marginalnija snaga u muslimanskom javnom životu ponovo pojavilo u sedamdesetim godinama - često dramatično - kao uzburkana društveno-politička stvarnost. Buđenje islama u muslimanskoj politici pokazuje rastući politički revivalizam u ličnom i javnom životu koji zahvata veliki dio muslimanskog svijeta i u svjetskoj politici vrši suštinski uticaj na Zapad.

Mnogo je pokazatelja islamskog revivalizma u ličnom životu: sve veća pažnja posvećena upražnjavanju religije (odlaženje u džamiju, molitva, post), umnožavanje religijskih programa i publikacija, naglašavanje islamskog načina odijevanja i sličnih vrijednosti, oživljavanje sufizma (misticizma). Ovu široko zasnovanu obnovu prati potvrđivanje islama u javnom životu: rast broja islamski orijentiranih vlada, organizacija, zakona, banaka, društvenih usluga, oblika zaštite i staranja i obrazovnih ustanova. Islamu su se okrenule i vlade i opozicioni pokreti da bi ojačali svoj autoritet i dobili podršku naroda. Državna upotreba islama može se ilustrirati velikim brojem vođa na Bliskom istoku i u Aziji: u Libiji Mu'ammer Gaddafi, u Sudanu Dža'fer Muhammed Nimejri, u Egiptu Anvar Sadat, u Iranu ajetullah Homeini, u Pakistanu Zija ul-Hak, u Bangladešu Muhammed Ershad, u Maleziji Muhammed Mahatir. Većina vladara i vlada, uključujući sekularnije države kao što su Turska i Tunis, postaju svjesni potencijalne snage

islama i pokazuju pojačanu osjetljivost i brigu o islamskim pitanjima. Iranska revolucija 1978.-79. god. skrenula je pažnju na "islamski fundamentalizam" i, s tim u vezi, na širenje i vitalnost političkog islama u drugim dijelovima muslimanskog svijeta. Ipak, porijeklo i korijeni savremenog buđenja sežu u kasne šezdesete i rane sedamdesete godine, kada su događaji u tako različitim područjima kao što su Egipat i Libija, ali i Pakistan i Malezija, doprinijeli iskustvu krize i neuspjeha, ali i iskustvu snage i uspjeha, što je poslužilo kao katalizator za vidljivije očitovanje islama u javnom i privatnom životu.

Iskustvo neuspjeha i traganje za identitetom

Nekoliko sukoba (Arapsko-izraelski rat 1967. god., kinesko - malajski nemiri u Maleziji 1969. god., građanski rat između Pakistana i Bangladeša 1971. god. i građanski rat u Libanu sredinom sedamdesetih godina) ilustriraju širinu i raznolikost prekretnica ili katalizatora promjene. Za mnoge u arapskom i, šire, muslimanskom svijetu, 1967. god. je godina katastrofe, ali i historijskog preokreta. Izraelska brza i odlučna pobjeda nad arapskim snagama u onome što je upamćeno kao Šestodnevni rat, izraelsko zauzimanje i okupacija Golanske visoravni, Sinaja, Gaze, Zapadne obale i istočnog Jerusalema, predstavljali su strahovit udarac arapsko-muslimanskom ponosu, identitetu i samopoštovanju. Što je najvažnije, gubitak Jerusalema, trećeg svetog grada islama, učinio je da se Palestina i oslobođenje Jerusalema ne smatraju regionalnim (arapskim) pitanjem nego islamskom stvari koja se tiče cijelog muslimanskog svijeta. Odbrana Izraela je na srcu mnogih jevreja u svijetu. Slično tome, za muslimane koji imaju osjećaj pripadnosti nadnacionalnoj zajednici vjernika (*ummet*), Palestina i oslobođenje Jerusalema snažno se doživljavaju kao pitanje islamske solidarnosti. Kao što svako ko radi u muslimanskom svijetu može da potvrdi, izraelska kontrola Zapadne obale, Gaze i Jerusalema, kao i odnosi između Sjedinjenih Američkih Država i Izraela, predstavljaju teme za koje su veoma zainteresirani i o kojima žučno raspravljaju

muslimani od Nigerije i Sudana do Pakistana i Malezije, kao i muslimani u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama.

Godine poslije rata iz 1967. god., u arapskoj literaturi spominjanog kao "Nesreća", bile su svjedoci osjećaja razočarenja i potrage za dušom koji su obuzeli i zapadno orijentirane sekularne elite i one predanije islamu pogađajući njihovo osjećanje ponosa, identiteta i historije.[5] Gdje su pogriješili? I sekularno i islamski orijentirani slojevi društva počeli su da sumnjaju u djelotvornost nacionalnih ideologija, zapadnih modela razvoja i u zapadne saveznike koji su uporno podržavali Izrael. Uprkos nekoliko decenija nezavisnosti i modernizacije, arapske snage (koje su se sastojale od kombinirane vojne moći Egipta, Jordana i Sirije) pokazale su se nemoćnim. Započela je opća kritika vojnih, političkih i društveno-kulturnih neuspjeha zapadno usmjerenog razvoja, a potom traganje za autentičnijim društvom i kulturom - za arapskim identitetom manje zavisnim od Zapada i više ukorijenjenim u domaćem arapsko-islamskom naslijeđu i vrijednostima. Primjeri Malezije, Pakistana i Libana odražavaju uznemirenost i duhovno traganje koji su nastali u mnogim dijelovima muslimanskog svijeta.

Zbog toga što se islam često poistovjećuje s Bliskim istokom, postoji tendencija da se zaboravi da se najveća muslimanska populacija nalazi u Aziji (Indonezija, Bangladeš, Pakistan i Indija). Pokazalo se da je Azija glavna pozornica uspona islamskog revivalizma. U jugoistočnoj Aziji, kinesko-malezijski nemiri 1969. god. u Kuala Lumpuru nagovijestili su rastuće nezadovoljstvo i otuđenost malezijskih muslimana. Mada politički dominantni, malajski muslimani su zaostajali za mnogo razvijenijom gradskom kineskom manjinom

---

[5] Vidjeti John J. Donohue, "Islam and the Search for Identity in the Arab World", u Esposito, ed., *Voices o f Resurgent Islam,* pogl. 3; Ali Merad, "The Idelogisation of Islam in the Contemporary Arab World", u Aleksander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., *Islam and Power* (Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press, 1981.), pogl. 3; Yvonne Y. Hadad, "The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity", u John L. Esposito, ed., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 19 8o.), pp. 118 - 20.

(nemuslimanima). Kao odgovor na optužbe da Kinezi uživaju nesrazmjerna ekonomska i obrazovna preimućstva, što je predstavljalo vidljivu prijetnju malajskom statusu i identitetu, malezijska vlada je odlučila da primjeni afirmativni plan - akciju (humiputra, sinovi zemlje), s ciljem da poboljša život malajskih muslimana. Naglašavanje malajskog identiteta, jezika, vrijednosti i zajednice doprinijelo je usponu islamskog revivalizma u kulturi, u kojoj za mnoge važi aksiom da biti Malajac znači biti musliman.

Građanski rat između Pakistana i Bangladeša 1971. god. izmijenio je mapu južne Azije, kada je Islamska Republika Pakistan, utemeljena 1947. god. kao domovina muslimana, izgubila svoj istočni dio. Gubitak istočnog Pakistana i njegovo ponovno stvaranje pod nazivom Bangladeš postavilo je ozbiljna pitanja o prirodi (ili, možda bolje, neuspjehu) pakistanskog islamskog identiteta i ideologije. Istovremeno se predsjednik Zulfikar Ali Buto, sekularni socijalista, iz ekonomskih i strategijskih razloga sve više pozivao na islam sedamdesetih godina, kako bi uspostavio veze sa svojom naftom bogatom muslimanskom braćom u državama Zaliva, koja su ponudila pomoć i prihod u obliku plata pakistanskoj vojsci i radnicima namijenjenim da rade u Zalivu. Ovo naginjanje prema Zalivu podstaklo je proces u kome se islam sa periferije pomjerio u centar, a potom su ga i vlada i opozicija koristile da opravdaju svoje suprotstavljene zahtjeve i steknu podršku naroda.

U Libanu su ši'ijski muslimani, dugo manjina u sistemu, pod kršćanskom dominacijom, sve više tražili veće političko učešće i društveno-ekonomske reforme koje bi odrazile demografske promjene što su dovele do stvaranja muslimanske većine.

Karizmatski vjerski vođa, imam Musa Sadr pozivao je na ši'ijski identitet, historiju i simbole radi organiziranja i mobiliziranja članova ši'ijske zajednice u ono što će sredinom sedamdesetih godina postati Pokret razvlaštenih, danas poznatiji kao EMEL (ili AMAL). Posljedica Iranske revolucije bila je ta da se Liban suočio s usponom radikalnijih islamskih grupa kao što je *Hizbullah* (Božija partija), podjednako zainteresiranih za pitanja identiteta i vlasti.

Oblici u kojima se pojavio islamski revivalizam beskrajno su se razlikovali od jedne zemlje do druge. Ipak, postoje teme koje se stalno ponavljaju: osjećanje da su postojeći politički, ekonomski i društveni sistemi iznevjerili; razočaranost Zapadom, a povremeno i njegovo odbacivanje, traganje za identitetom i većom autentičnošcu; uvjerenost da islam pruža samodovoljnu ideologiju društva i države, kao i valjanu alternativu sekularnom nacionalizmu, socijalizmu i kapitalizmu.

Iskustvo neuspjeha podstaklo je krizu identiteta koja je mnoge odvela do pitanja o smjeru političkog i društvenog razvoja i okretanja unutrašnjem životu u potrazi za snagom i vođstvom. Izgledalo je da su zapadno orijentirane vlade i elite iznevjerile. Duhovno traganje i kritika društveno-političke stvarnosti arapskog i muslimanskog svijeta, koji su uslijedili poslije rata 1967. god. i kriza u Pakistanu, Maleziji i Libanu, proširili su se na druga muslimanska područja, obuhvatili širok spektar društva i pokrenuli mnoga pitanja o smjeru i dostignućima razvoja. Uprkos nadama probuđenim nezavisnošću, pomiješana sjećanja na nekoliko posljednjih decenija najčešće su predstavljala izazov legitimitetu i efikasnosti modernih muslimanskih država. Mentalitet krize, podstaknut specifičnim događajima, kao i općim uticajima i razornošcu modernosti, proizveo je porast razočarenja i osjećanja neuspjeha.

Politički gledano, moderni sekularni nacionalizam se pokazao nepotpunim. Ni liberalni nacionalizam ni arapski nacionalizam / socijalizam nisu ispunili svoja obećanja. Izgledalo je da su muslimanske vlade manje uspješne i zainteresirane za uspostavljanje svog političkog legitimiteta i stvaranja ideologije nacionalnog jedinstva nego za ovjekovječenje autokratske vladavine. Muslimanski svijet je još uvijek bio pod dominacijom nasljednih vladara, vojnih ili bivših vojnih vlastodržaca, političke stranke su bile zabranjene ili ograničene, a izbori često režirani. Parlamentarni sistemi i političke partije postojale su uz prešutni pristanak vladara, čiji su legitimitet i sigurnost zavisili od stranih vlada, kao i od multinacionalnih korporacija.

Optužbe za korupciju, koncentraciju i hrdavu raspodjelu bogatstava spremno su prihvatane i u pojedinim zemljama i u čitavom

regionu. Nejednakost između bogatih i siromašnih bila je naročito upadljiva u urbanim područjima, gdje su u bliskom susjedstvu nova predgrađa manjine bila u potpunom kontrastu s hrdavim stanovima i hudžericama većine. Ogroman jaz između bogatih i siromašnih produbljen je čak između arapskih naftnih država, od kojih su jedne, koje li ironije, bile među najrjeđe naseljenim zemljama (Kuvajt, Saudijska Arabija, Emirati), a druge su bile gusto naseljene i imale veliki broj siromašnih (Egipat, Sirija, Pakistan, Bangladeš). Zapadni kapitalizam i marksistički socijalizam bili su odbačeni prije kao nešto što stvara probleme nego što nudi rješenje, jer nisu uspijevali da otklone rasprostranjeno siromaštvo i nepravednu raspodjelu bogatstva. Kapitalizam je smatran sistemom posebnih interesa i novih elita koji je proizveo društvo više motivirano materijalizmom i masovnom potrošnjom nego brigom za jednakost i društvenu pravdu. Marksizam je odbačen kao bezbožna alternativa koja pogađa srce religije zamjenjujući spiritualno materijalnim. Naročito su se mladi ljudi našli u svijetu srušenih snova koji im je nudio maglovitu budućnost. U mnogim zemljama su idealizam, učenje i težak rad bili nagrađeni nezaposlenošću ili nedovoljnom zaposlenošću, stambenim problemima i nedostatkom političke participacije, što je pojačavalo osjećanja frustriranosti i beznađa.[6]

Sociokulturno i psihološki, modernizacija je viđena kao naslijeđe evropskog kolonijalizma ovjekovječenog zapadno orijentiranim elitama koje su nametale i njegovale procese pozapadnjačenja i sekularizacije. Kao što je zavisnost od zapadnih modela razvoja bila smatrana uzrokom političkih i vojnih neuspjeha, tako su, opominjali su pojedini muslimani, slijepo ponašanje Zapada i nekritičko pozapadnjačenje muslimanskih društava, što su pojedini nazivali bolešću "otrovanosti Zapadom" (vestoksikacijom), doveli do kulturne zavisnosti koja je prijetila gubitkom muslimanskog identiteta. Krajnji rezultat procesa sekularne," bezvrijedne" društvene promjene

---

[6] Philip S. Khoury, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World", u I. Ibrahim, ed., *Arab Resources: The Trans formation of a Society* (London: Croom Helm, 1983.), PF. 213 - 34; Ayubi, *Political Islam,* pp. 164 - 74; Henry Munson, *Islam and Revolution* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.), pogl. 9.

identificiran je kao uzrok društvenog i moralnog propadanja, i kao glavni razlog sloma muslimanske porodice, postojanja labavih i promiskuitetnih društava i duhovne slabosti.

Psihološki uticaj modernosti i, s njom u vezi, brza društveno-kulturna promjena, također se ne mogu prenebregnuti. Urbana područja su pretrpjela fizičke i institucionalne promjene, tako da su se konture infrastruktura gradova procjenjivale kao moderne prema njihovim zapadnim profilima i fasadama. Biti moderan značilo je biti zapadnjački nastrojen u odijevanju, govoru, idejama, obrazovanju, ponašanju (od držanja za stolom do pozdravljanja), arhitekturi i kućnom namještaju. Urbana područja su postala primarne lokacije za rad i život. Moderne vlade i kompanije, kao i strani savjetodavci i investitori, usredsredili su se na urbane zone, tako da su rezultati modernizacije samo dotakli ruralna područja. Brza urbanizacija je značila migraciju mnogih stanovnika udaljenih sela i gradova. Nade siromašnih u bolji život često su bile pokrivene realnostima siromaštva u bijednim gradskim mahalama i hudžericama. Došlo je do psihološkog i fizičkog izbjeglištva. Gubitak seoskih, gradskih i porodičnih veza i tradicionalnih vrijednosti praćen je šokom od modernog urbanog života i njegove pozapadnjačene kulture i običaja. Mnogi su se, otuđeni i marginalizirani, ukotvili u religiji. Islam je ponudio osjećanje identiteta, bratstva i kulturnih vrijednosti, koje je nadomjestilo psihološku iščašenost i kulturnu prijetnju nove sredine. I siromašni, koji skoro da su živjeli u tradicionalnim getima usred modernih gradova, i oni iz niže srednje klase, koji su iskoristili nove prilike da steknu obrazovanje i nadu posao i tako dublje iskusili kulturni šok, našli su u religijskom revivalizmu prijatan osjećaj smisla i sigurnosti. Ponuđena im je prisnija alternativa koja je bila kompatibilnija s njihovim iskustvom, koja je identificirala njihove probleme i pružila staro, provjereno rješenje.

Konačno, neznanje i neprijateljstvo Amerikanaca prema islamu i Srednjem istoku, često kvalificirani kao dio "kršćansko-krstaškog" mentaliteta pod uticajem orijentalizma i cionizma, proglašeni su odgovornim za pogrešno vođenu američku politiku, koja je dala podršku "neislamskom" iranskom šahu, veliku vojnu i ekonomsku

pomoć Izraelu i potporu nereprezentativnoj vladi u Libanu koju kontroliraju kršćani.

Ove krize i neuspjesi intenzivirali su preovladujuće muslimansko osjećanje inferiornosti, koje je ishodilo iz stoljetne evropske kolonijalne dominacije što je u naslijeđe ostavila divljenje zapadnoj moći, nauci i tehnologiji i ozlojedenost na zapadnu dominaciju, prodornost i eksploataciju.[7] Promašaji modernog iskustva stoje u oštroj suprotnosti s islamskim idealom koji pobožnost islamske zajednice povezuje sa svjetskim uspjehom, o čemu svjedoči sjećanje na prošlost, kada je islam bio dominantna svjetska sila i civilizacija.

Od neuspjeha do uspjeha

U toku sedamdesetih godina izgledalo je da je islamska politika eksplodirala na sceni, jer su događaji na Bliskom istoku (Egipatsko-izraelski rat i arapski embargo na naftu 1973. god., kao i Iranska revolucija 1978-79. god.) mnoge grubo nagnali da priznaju novu moćnu silu koja je zaprijetila zapadnim interesima. Vođe država i opozicionih pokreta pozivali su se na islam kako bi učvrstili svoj legitimitet i zadobili podršku naroda, a islamske organizacije i institucije su se množile.

U Egiptu je 1973. god. Anvar Sadat započeo "sveti rat" protiv Izraela. Suprotno arapsko - izraelskom ratu 1967. god., koji je Džemal Abdunnasir vodio u ime arapskog nacionalizma / socijalizma, ovaj rat je vođen pod zastavom islama. Sadat je blagonaklono koristio islamske simbole i historiju da okupi svoje snage. Uprkos tome što je rat izgubljen, relativan uspjeh egipatskih snaga naveo je mnoge muslimane da i to smatraju moralnom pobjedom, jer je većina vjerovala da Izrael, koga su podržavale Sjedinjene Američke Države, nije bilo moguće poraziti.

---

[7] James P. Piscatori, *Islam in a World o f Nation States* (Cembridge: Cembridge University Press, 1986.), p. 26.

Vojno potvrđivanje na Bliskom istoku praćeno je pokazivanjem ekonomskih mišića, snagom arapskog naftnog bojkota. Prvi put od pojave kolonijalizma, 'Zapad je, iako nerado, morao da prizna svoju zavisnost od Bliskog istoka. Za mnoge u muslimanskom svijetu, novo bogatstvo, uspjeh i moć naftom bogatih zemalja ukazali su na ponovni rast islamske moći u zajednici čiju je stoljetnu političku i kulturnu nadmoć razorio evropski kolonijalizam i, uprkos nezavisnosti, dodijelio joj drugorazredni status u svijetu kojim dominiraju velike sile. Mnogi činioci su pojačali islamski karakter naftne moći. Većina naftom bogatih područja nalazila su se u najvažnijem dijelu arapskog svijeta gdje je Muhammed primio objavu Kur'ana i utemeljio prvu islamsku zajednicu - državu. Najveća nalazišta pronađena su u Saudijskoj Arabiji, samozvanoj islamskoj državi koja je isticala svoju ulogu čuvara svetih gradova Mekke i Medine, pokrovitelja godišnjeg hodočašća (hadždža), predvodnika i dobrotvora islamskog svijeta. Saudijski dvor je koristio svoje naftno bogatstvo da osnuje mnoge međunarodne islamske organizacije, promovira propovijedanje i širenje islama, podrži islamsku stvar i novčano pomogne islamske aktivnosti koje su poduzimale muslimanske vlade.

Nijedan događaj nije dramatičnije pokazao moć probuđenog islama od Iranske revolucije 1978.-79. god. Za mnoge na Zapadu i u muslimanskom svijetu nezamislivo je postalo stvarnost. Moćni, moderni i zapadno orijentirani šahov režim počeo je da se ruši. Bio je to naftom bogati Iran čije je bogatstvo korišteno da se osnuje najbolje opremljena vojska (poslije izraelske) na Srednjem istoku i podrži ambiciozni program modernizacije, takozvana šahova „bijela revolucija“. Potpomognut pripadnicima elite i savjetnicima obučenim na Zapadu, šah je vladao državom koju su Sjedinjene Američke Države smatrale najpostojanijim saveznikom u muslimanskom svijetu. Činjenica da je revolucija protiv šaha i Zapada bila uspješno izvedena u ime islama, i da je pri tom organizirala različite grupe oslanjajući se na vezu mula i džamija, urodila je euforijom među mnogima u muslimanskom svijetu i uvjerila islamske aktiviste da su to uspješne lekcije koje bi trebalo slijediti. Snaga i pobjeda pripale su onima koji su,

bez obzira na okolnosti i strahopoštovanje koje je režim izazivao, težili promjeni u ime islama.

Za mnoge širom muslimanskog svijeta, uspjesi iz sedamdesetih godina odjekivali su idealiziranom percepcijom ranog islama, islamskom paradigmom koju je valjalo pronaći u vremenu poslanika Muhammeda, zlatnom dobu islama. Muhammedovo uspješno ujedinjenje različitih plemenskih snaga pod zastavom islama, stvaranje islamske države i društva u kome je prevladavala društvena pravda, kao i izuzetna rana ekspanzija islama, bili su najvažniji događaji za pamćenje i, kao što je, činilo se, Iranska revolucija potvrdila, događaji koje su pristalice islama trebale uspješno oponašati.

Za mnoge muslimane, sunnije i ši'ije, u ovome leži početna privlačnost Iranske revolucije. Iran se postarao za to da prvi pruži primjer moderne islamske revolucije, koja je izražavala revolt protiv bezbožnosti, ugnjetavanja i nepravde. Poziv ajetullaha Homeinija na islamsku revoluciju pogodio je u žicu mnoge koji su se identificirali s njegovom antiimperijalističkom porukom, njegovom osudom promašenih, nepravednih i tiranskih režima i njegovom vizijom modernog pravednog društva.

Nasuprot tome, Zapad se našao u nevjerici pred tim izazovom šahovom "prosvijećenom" razvoju njegove, činilo se, zaostale nacije, kao i pred buđenjem anahrone, iracionalne, srednjovjekovne sile koja je prijetila da moderni Iran vrati u srednji vijek. Ništa nije toliko simboliziralo ovo vjerovanje kao u crno odjevene, bradate mule i ozbiljno lice njihovog vođe ajetullaha Homeinija koji je dominirao medijima, snažno potvrđujući zapadnom umu iracionalnu prirodu pokreta.

Ideološki svjetonazor islamskog revivalizma

U središtu revivalističkog pogleda na svijet jeste vjerovanje da je muslimanski svijet u stanju propadanja. Uzrok tome je udaljavanje od

prave staze islama, a lijek povratak islamu u ličnom i javnom životu, što će omogućiti obnovu islamskog identiteta, vrijednosti i moći. Za islamske političke aktiviste islam je ukupan ili sveobuhvatan način života, onako kako je propisan u Kur'anu, Božijoj objavi, i kako se ogleda u Muhammedovom uzornom primjeru i prirodi prve muslimanske zajednice - države, a otjelovljen u sveobuhvatnoj prirodi šerijata, Božijeg objavljenog zakona. Otuda revitalizacija muslimanskih vlada i društava zahtjeva ponovnu primjenu islamskog zakona, nacrta za islamski vođenu i društveno pravednu državu.

Iako su pozapadnjačenje i sekularizacija osuđeni, modernizacija kao takva nije. Nauka i tehnologija su prihvaćene, ali su tempo, pravac i stepen promjene podređeni islamskom vjerovanju i vrijednostima, radi odbrane od prodora i pretjerane zavisnosti od zapadnih vrijednosti.

Radikalni pokreti idu i dalje od ovih načela i često djeluju u skladu s dvije osnovne pretpostavke. Oni pretpostavljaju da islam i Zapad, još od ranih dana islama, vode neprestanu borbu koja je pod uticajem naslijeđa krstaških ratova i evropskog kolonijalizma i koja je posljedica jevrejskokršćanske zavjere. Ova zavjera je rezultat neokolonijalizma velikih sila i moći cionizma. Zapad (Velika Britanija, Francuska i, naročito Sjedinjene Američke Države) jeste odgovoran za podršku neislamskim i nepravednim režimima (u Egiptu, Iranu, Libanu), kao i za pristranu podršku Izraelu, uprkos problemu Palestine. Nasilje protiv takvih vlada i njihovih predstavnika, kao i protiv zapadnih i multinacionalnih kompanija, predstavlja legitimnu samoodbranu.

Drugo, ovi radikalni pokreti pretpostavljaju da islam nije samo ideološka alternativa za muslimanska društva, nego teološki i politički imperativ. Pošto je islam Božija zapovijed, njegova primjena mora biti neposredna a ne postupna, a obaveza da se tako uradi dužnost je svih muslimana. Prema tome, pojedinci i vlade koji oklijevaju, ili se opiru, ili su apolitični ne mogu se smatrati muslimanima. Oni su ateisti i nevjernici, neprijatelji Boga, protiv kojih svi istinski muslimani moraju da vode džihad (sveti rat).

Izvoz revolucije

Uspjeh Iranske revolucije zapalio je maštu muslimanskog svijeta i učinio da muslimanske vlade zadrhte. Postrevolucionarni Iran je uticao na islamske aktiviste širom svijeta. Poslije revolucije, delegacije muslimanskih vođa iz Sjeverne Amerike, sa Srednjeg istoka i iz jugoistočne Azije došli su u Teheran da čestitaju Homeiniju. Sunnijske i ši'ijske organizacije, od Egipta (umjerena Muslimanska braća i radikalni El-Džihad) do Malezije (ABIM-Malezijski omladinski pokret i militantna Malezijska islamska partija -PAS), crpile su nadahnuće iz iranskog primjera. Iranska revolucija je pružila lekcije za "buđenja muslimana, vraćanje povjerenja u njihovu religiju i jačanje njihove privrženosti toj religiji, kako bi mogli ponovo preuzeti uzde svjetskog vođstva i staviti svijet pod zaštitu cijenjene islamske civilizacije."[8] Iranska revolucija je poslužila kao podsjećanje na to da je islam sveobuhvatan način života koji regulira vjerske obrede i život u društvu: "To je religija i država, vladavina i politika, ekonomija i društvena organizacija, obrazovanje i moral, bogosluženje i sveti rat."[9]

Dugo vremena mirne, zajednice ši'ijske manjine u državama u kojima dominiraju sunnije, kao što su Saudijska Arabija, države Zaliva i Pakistan, agresivno su istakle svoj ši'ijski identitet i prava i bile ohrabrene da izraze nezadovoljstvo vladajućim režimima. Istovremeno, ugroženi muslimanski vlastodršci su sve više optuživali islamsku opoziciju da oponaša Homeinija, a Iran da pretjerano utiče na njihovu domaću politiku.

Vladare zalivskih država posebno je uzrujavala privlačnost iranskog revolucionarnog primjera i retorike. U Iraku, u kojem ši'ije čine šezdeset procenata stanovništva, vlada Saddama Husejna, nominalno sunnijskog državnika, bila je uzdrmana erupcijama u

---

[8] The Islamic (Student) Association of Cairo University, "Lessons from Iran", u John J. Donahue and John L. Esposito. eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982.), p. 246.
[9] Ibid., p. 247.

ši'ijskim gradovima Kerbeli, Nedžefu i Kufi (juna 1979. god.). Homeini je optužio Saddama Husejna da je ateista i pozvao na obaranje njegovog režima. Saddam Husejn je uzvratio ružeći Homeinija i pozivajući iransku arapsku manjinu na pobunu. Vlada je sumnjala da postoji iranski uticaj na ši'ijske aktivističke grupe - Islamsko društvo (Da'va) i novoformirane (1979. god.) Mudžahedine.[10] Ajetullah Muhammed Bakir es-Sadr, jedan od najistaknutijih i najuticajnijih iračkih ši'ijskih sveštenika - aktivista, koji je bio Homeinijev prijatelj tokom njegovog izgnanstva u Irak, poželio je dobrodošlicu Iranskoj revoluciji i Homeinijevoj islamskoj vladi. Saddam Husejn je odlučno djelovao. Ši'ijske vođe su bile uhapšene. Bakir es-Sadr, koji je tvrdio da je irački ba'sistički režim neislamski i zabranio svaku suradnju s njim, bio je pogubljen aprila 1980. god., a Da'va je stavljena van zakona. U atmosferi u kojoj su i Irak i Iran igrali na kartu dugog arapsko-perzijskog i sunnijsko-ši'ijskog suparništva i neprijateljstva, situacija se pogoršala. U septembru 1980. god. Irak je napao Iran započinjući rat koji je trajao osam godina.

Homeini je naročito kritizirao saudijsku vladu i vlade zalivskih država. On ih je optuživao da su "neislamske" monarhije, prezrivo karakterizirajući njihove vojne i ekonomske veze sa Sjedinjenim Američkim Državama kao "američki islam". Homeinijeve audiotrake i revolucionarni letci krijumčareni su u ove dominantno sunnijske države, a arapski radio iz Teherana u svakodnevnim emisijama bio je ekspliciran u svojoj kritici:

> Vladajući režim u Saudijskoj Arabiji nosi muslimanku odjeđu, ali, u stvari, predstavlja raskošan, isprazan i bestidan način života pljačkajući novac od ljudi i rasipajući ga na kockanje, piće i orgije. Da li bi ikoga iznenadilo to da ljudi krenu stazom revolucije, pribjegnu

[10] Vidjeti Michael C. Hudson, "The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics", u James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983.), pp. 86ff.

nasilju i nastave borbu kako bi ponovo stekli svoja prava i sredstva za život.[11]

Izgledalo je da će se najdublji strahovi vladara zalivskih država i Zapada - da se Iranska revolucija može pokazati zaraznom - obistiniti prvih godina poslije revolucije. U novembru 1979. god. dva eksplozivna događaja uzdrmala su Saudijsku Arabiju. Kada su se, 20. novembra, muslimani pripremali da udu u petnaesto stoljeće islama, Veliku džamiju u Mekki zaposjeli su i okupirali militantne sunnije, koji su osudili saudijsku monarhiju. Homeinijeva optužba da iza zaposjedanja džamije stoje Amerikanci izazvala je napade na američke ambasade i spaljivanje američke ambasade u Islamabadu, u Pakistanu.

Uzdrman zaposjedanjem Velike džamije, saudijski dvor je 27. novembra iskusio pobunu dvjesta pedeset hiljada ši'ijskih muslimana u naftom bogatoj zapadnoj provinciji (Hasa), gdje ši'ije čine trideset pet procenata stanovništva.[12] Dugo potiskivane emocije i patnja ši'ija, koji su se osjećali diskriminiranim u odnosu na svoje sunnijske vladare i prevareni nepravednom raspodjelom naftnog bogatstva i državnih službi, eksplodirale su upravo te, 1979. godine, kao odgovor na Iransku revoluciju i trijumfalni povratak Homeinija.

Događaji ranih osamdesetih godina nisu umanjili zabrinutost vlada zalivskih država, širom muslimanskog svijeta i Zapada. Izjave vladajućih ajetullaha u Iranu, koji su pozivali na agresivnu, ekspanzionističku politiku, pogoršale su situaciju. Predsjednik Homeini se obratio vjerskim vođama iz četrdeset zemalja da svoje džamije pretvore u "kuće molitve, kulturne i vojne baze (da bi se)...pripremio

---

[11] Jacob Goldberg, "The Shii Minority in Saudi Arabia", u Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie, eds., *Shiism and Social Protest* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.), p. 243.

[12] Villiam Ochsenwald, "Saudi Arabia and the Islamic Revival", *International Journal o f Middle East Studies* 13:3 (August 1981.); 271, 276 - 77; Joseph Kechichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia", *International Journal o f Middle East Studies* 18:1 (Februari 1986.); 56 - 68; James P. Piscatori, "Ideological Politics in Saudi Arabija", u Piscatori, *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983.), p. 67.

teren za stvaranje islamskih vlada u svim zemljama."[13] Iransko -irački rat, koji je zvanično počeo iračkom invazijom na Iran 22. septembra 1980. god., potpalio je odnose između Irana i njegovih susjeda. Države Zaliva su organizirale Savjet za saradnju zemalja Zaliva (Gulf Cooperation Concil, GCC) i finansijski podržale Irak. Homeini se obratio Savjetu da se "vrati pod krilo islama, napusti režim Saddama Husejna u Bagdadu i prestane da rasipa bogatstvo svojih naroda".[14]

U tom periodu Bahrejn i Kuvajt su također bili ugroženi ši'ijskim nemirima.[15] Bahrejnska vlada je 1981. god. osujetila udar ši'ijskog Fronta za oslobođenje Bahrejna, koji je inspirirao Iran. Kuvajt, čije stanovništvo čini trideset procenata ši'ija, iskusio je podmetanje bombi pod automobile američke i francuske ambasade (1983. god.) i bio prinuđen da uguši ši'ijske nemire 1987. i 1989. godine.

Iran je često koristio godišnje hodočašće (hadždž) u Mekku da propagira svoju revolucionarnu poruku. Ajetullah Homeini i ostali viši vjerski vođi odbacili su pretenziju Saudijske Arabije da bude čuvar svetih gradova tvrdeći da hodočašće ima punopravnu političku dimenziju. Iranski hodočasnici, noseći Homeinijeve postere i uzvikujući slogane protiv Sjedinjenih Američkih Država, Sovjetskog saveza i Izraela, sukobili su se sa saudijskim osiguranjem u junu 1981. god. Tenzije su nastavile da rastu narednih godina i kulminirale su 1987. god., kada je više od četrdeset ljudi ubijeno u sukobu iranskih hodočasnika i saudijskih snaga sigurnosti.

Uprkos sporadičnim nemirima i strahu vlade od masovnih nereda, na kraju se izvoz Iranske revolucije pokazao iznenađujuće neuspješnim u okupljanju iračkih ši'ija i stanovništva zalivskih država. Većina iračkih (arapskih) ši'ija više su bili pokretani nacionalističkim nego religijskim vezama sa svojom (perzijskom) braćom po vjeri. Male

---

[13] Shaul Bakhash, *The Reign o f the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York Basic Books, 1984.), PP. 234 - 235.

[14] Delip Hiro, *Iran Under the Ayatollahs* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985.), P. 340.

[15] Joseph Kostiner, "Kuwait and Bahrain", u Shireen T. Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana University Press, 1988 ..), pp. 121ff.

grupe militantnih ši'ija u državama Zaliva nisu prerasle u značajnije revolucionarne pokrete. Da bi onemogućile njihov uspon, vlade su uspješno koristile kombinaciju mrkve i štapa pokazujući razumijevanje za socioekonomske zahtjeve, ali istovremeno jačajući sigurnost i zatvarajući i protjerujući disidente.

Liban pruža najčistiji i najsmjeliji primjer direktnog uticaja Iranske revolucije. Poslije revolucije, Iran je poslao u Liban kontingent svoje revolucionarne garde koja je uticala na razvoj ši'ijskih militantnih organizacija, naročito Hizbullaha i Džihada, osiguravajući obuku, novac i opremu. Suprotno umjerenijem ši'ijskom EMEL-u, koji se borio za reprezentativniju preraspodjelu vlasti unutar postojeće državne strukture, cilj organizacija koje je inspirirao Iran bio je eventualno stvaranje islamske države. Iran je bio osumnjičen za pokušaj ostvarenja tog cilja svim sredstvima, od podmetanja bombi zapadnim ambasadama do napada automobilima-bombama i zadržavanja talaca.

Od periferije ka centru: dominantna tendencija revivalizma

Dok je eksploatacija islama od strane vlada i ekstremističkih organizacija jačala sekularnu orijentaciju mnogih muslimana i cinizam na Zapadu, došlo je i do jednog manje poznatog i potencijalno dalekosežnog preobražaja u muslimanskom svijetu. U devedesetim godinama islamski revivalizam je prestao da bude ograničen na male, marginalne organizacije na periferiji društva i postao dio matičnog toka u muslimanskom svijetu, gdje je nastajala nova klasa moderno obrazovanih ali islamski orijentiranih elita, koje su djelovale pored i, ponekad, u koaliciji sa svojim sekularnim partnerima. Revivalizam je nastavio da raste kao široko zasnovan društveno - religijski pokret, koji danas djeluje u svakoj muslimanskoj zemlji, a i šire. To je vibrantan, raznolik pokret koji će otjeloviti glavni uticaj islamskog buđenja u doglednoj budućnosti. Njegov cilj je transformacija društva kroz masovno islamsko obrazovanje pojedinca. Udruženja tipa "Da'va"

("Poziv na vjeru") pružaju socijalne usluge (bolnice, klinike, pravnu pomoć), rade na ekonomskim projektima (islamske banke, stambene investicije, osiguravajuće kompanije), u obrazovanju (škole, dječji vrtići, kampusi za mlade) i na propagiranju religije. Njihovi programi su podjednako namijenjeni i mladima i starima.

Na izraženiju islamsku orijentaciju sada se može naići u srednjim i nižim klasama, među obrazovanim i neobrazovanim, stručnjacima i radnicima, starima i mladima, muškarcima i ženama. Nova generacija islamski orijentiranih vođa pojavila se u Egiptu, Sudanu, Jordanu, Iranu, Tunisu, Maleziji, Kuvajtu, Saudijskoj Arabiji i Pakistanu. Djelovanje islamskih aktivista postalo je uobičajeni dio političkog procesa. Oni učestvuju u nacionalnim i lokalnim izborima, zabilježili su, na primjer, impresivnu pobjedu na općim izborima u Alžiru, pojavljuju se kao glavna opoziciona stranka ili grupa u Egiptu, Tunisu i Jordanu, i zauzimaju ministarska mjesta u Sudanu, Jordanu, Pakistanu, Iranu i Maleziji.

Za mnoge koji imaju predstavu o islamskom aktivizmu kao o djelatnosti male grupe radikala i terorista, stvarna snaga islama i sve šire sfere njegovih uticaja u dominantnoj tendenciji politike i društva jesu zbunjujući i prijeteći. Kako razumjeti uspon i ugled islamskog aktivizma u velikom dijelu muslimanskog svijeta? Koji su korijeni islamskog buđenja? Da li je islamski fundamentalizam samo oblik vjerski motiviranog terorizma i ekstremizma? Ako je tako, zašto uživa tako široku podršku? Zašto islam zauzima tako istaknuto mjesto u muslimanskoj politici? Gdje i kako je islam potvrđen u politici i društvu? Zašto se islamski revivalizam pokazao tako snažnim u onim zemljama koje se dugo smatraju najpozapadnjačenijim - Egiptu, Libanu, Iranu i Tunisu? Kako je Saddam Husejn najsekularniji i najneislamskiji od svih vođa, mogao da se poziva na islam u ratu u Zalivu 1991.? Najzad, u kojoj mjeri postoji "islamska prijetnja"?

Pokušaj Saddama Husejna da pridobije populističko muslimansko javno mnijenje za još jedan novi sveti rat između islama i Zapada predstavlja najsvježiju epizodu u dugoj historiji sukoba između islama i Zapada. Muslimansko - kršćanski odnosi često izgledaju kao

historija sukoba u kojoj, od nastanka islama do danas, svaka strana doživljava onu drugu kao historijsku prijetnju. Rani teološki i politički sukobi osiguravaju ideje i folklor koji učvršćuju međusobne stereotipe, predstave i sumnje što nastavljaju da hrane strahove i predrasude i održavaju viziju islama suprotstavljenog Zapadu ili Zapada suprotstavljenog islamu.

Drugo poglavlje

ISLAM I ZAPAD: KORIJENI SUKOBA, SARADNJE I SUČELJAVANJE

Uprkos zajedničkim teološkim korijenima i stoljetnoj interakciji, odnos islama prema Zapadu često je obilježen uzajamnim nesporazumima, prezirom i sukobima. Drevno suparništvo i savremeni sukobi toliko su naglasili razlike da su potpuno zamaglili zajedničke teološke korijene i viziju jevrejsko-kršćansko-islamske tradicije. Obje strane su se usredstedile na razlike, produbile ih i polarizirale, umjesto da sjedine ove tri međusobno povezane monoteističke tradicije.

Rana ekspanzija i uspjeh islama predstavljali su teološki, politički i kulturni izazov koji se pokazao kao kamen spoticanja za razumijevanje i kao prijetnja kršćanskom Zapadu. I islam i kršćanstvo su posjedovali univerzalnu poruku i misiju, što je, umjesto suradnje, moralo da dovede do sukoba. Zbog duge historije, u kojoj je kršćanstvo često klevetalo Poslanika i vulgarno izopačivalo islam, kao i zbog novije historije, u kojoj je islam često poistovjećivan s radikalizmom i terorizmom, neophodno je bar izvjesno razumijevanje islama prije nego što prijeđemo na historiju odnosa između Zapada i muslimanskog svijeta. Štaviše, određena obaviještenost o Kur'anu, poslaniku Muhammedu i ranom periodu ove religije nužna je za razumjevanje islama, pošto se radi o fenomenima koji u svim vremenina obrazuju paradigmu čijem ostvarenju teže muslimani i islamski pokreti. Dok se borimo protiv stereotipa i tendencije da svoje predstave o islamu i muslimanima ograničimo na demonstrante koji uzvikuju "Smrt Americi!" ili "Sveti rat protiv nevjernika!", važno je da se sjetimo kako su ljudi i žene svih rasa i boja, društvenih klasa i obrazovanja širom svijeta, i kroz stoljeća, u islamu nalazili vjeru koja duhovno hrani i

mijenja njihove živote, vjeru koja nudi osjećaj pripadnosti zajednici, solidarnosti i mira.

Porijeklo i priroda islama

Mada porijeklo muslimanske zajednice seže unazad do Muhammeda u VII stoljeću uobičajene ere, muslimani, kao i jevreji i kršćani, porijeklo svoje religijske tradicije (islama) vezuju za jednog istinitog Boga (Allah, "Bog"), kroz dugi niz vjesnika vjere. Otuda muslimani naglašavaju da jevrejsko-kršcanska tradicija jeste zapravo jevrejsko - kršćansko - islamska tradicija, zbog toga što su sve tri religije potekle od Ibrahima/Abrahama, prvoga poslanika koji je primio Božiju objavu. One dijele Ibrahimovu vjeru s njenim zajedničkim vjerovanjem u Boga, poslanike, objavu, božanski opunomoćenu zajednicu i moralnu odgovornost.[1] Dok jevreji i kršćani tragaju za svojim porijeklom preko Ishaka/Isaka do Ibrahima i Sare, muslimani čine to preko Ismaila/Ismaela, prvorodenog sina Ibrahimovog, i njegove robinje Hadžere/Agare.

Kao što sakralna historija jevrejskog naroda bilježi trijumf monoteizma koji se otkrio Ademu/Adamu, Ibrahimu i Musau/Mojsiju u politeističkom svijetu, tako i islamska historija otkriva sličan proces beskompromisnog monoteizma, poslanstva i božanske objave u okviru plemenskog politeističkog okruženja.[2] Kao što jevreji imaju svoje svete spise, Toru, a kršćani Bibliju, tako i muslimani imaju svoje svete spise

[1] Za upoznavanje stava zapadnih naučnika vidjeti Fransis E. Peters, *Children of Abraham* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 198z.). Za uporedivanje osnovnih tekstova ova tri religijska sistema o zajedničkim pitanjima vidjeti Petersov *Judaism, Ckrstianity, and Islam: The Clasical Texts and Their Interpretation, 3 vols.* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.).

[2] Za uvod u islam od formiranja rane muslimanske zajednice do danas vidjeti John L. Esposito, *Islam: The Straight Path,* expanded ed. (New York: Oxford University Press, 1991.); Federick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam* (New York; Macmillan, 1985.); Fazlur Rahman, *Islam,* znd ed. (Chicago: University of Chicago Presss, 1979.).

ili knjigu Kur'an. Muslimani vjeruju da je Bog svoju objavu prvo poslao jevrejima, a onda kršćanima, ali da se ona izvitoperila ljudskom intervencijom i interpolacijom svetih spisa rezultirajući takvim vjerovanjima kao što su inkarnacija, raspeće, Krstova smrt i uskrsnuće i doktrina iskupljenja. Vjeruje se da su jevrejska Biblija ili Stari zavjet i kršćanski Novi zavjet manjkave verzije originalne, drevne božanske objave. Bog je još jednom poslao svoju objavu preko Muhammeda, posljednjeg i konačnog poslanika. Ovo je osnova za muslimansko vjerovanje da je Kur'an, koji muslimani smatraju savršenom, cjelovitom i doslovnom riječju Boga, došao na mjesto jevrejskih i kršćanskih svetih spisa.

Muhammed: Božiji poslanik

Kur'an i Poslanik Muhammed nude svete izvore i upute za razvoj vjere u prošlosti i sadašnjosti. Kao što su se za Muhammedovog života sljedbenici njemu obraćali, tako muslimani danas širom svijeta prihvataju objavu i poslanikovo učenje kao putokaz u svojim životima.

Rođen 570. god. u Arabiji (danas, otprilike, Saudijska Arabija), Muhammed ibn Abdullah (570. - 632.) doživio je duboko religiozno iskustvo kada je imao četrdeset godina. To iskustvo je preobrazilo njegov život i stvorilo zajednicu koja je četrnaest stoljeća kasnije prerasla u drugu po veličini svjetsku religiju šireći se preko čitavog globusa i obuhvatajući oko milijardu vjernika. U poređenju s većinom poslanika i osnivača velikih svjetskih religijskih tradicija, o čijim životima nema pouzdanih podataka, veliki broj ranih dokumenata pruža informacije o Poslanikovom životu i djelu: Kur'an, poslanička predanja (Hadis, izvještaji o tome šta je Poslanik rekao i uradio) i rana biografija od Ibn Ishaka (oko 768. god.).[3] Ipak, malo znamo o Muhammedovim ranim godinama. Kao dijete, bio je siroče koje je podigla rodbina. Muslimanska tradicija nam kaže da se, kada je imao dvadeset pet

[3] Za prijevod ovog klasičnog djela vidjeti A. Guillaume, *The Li fe of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah* (London: Oxford University Press, 1955).

godina, oženio bogatom hudovicom Hatidžom. Ona je bila vlasnica karavana koji je Muhammed nadgledao i bila je starija od njega petnaestak godina. Sklon religioznosti, Muhammed se često povlačio na mirna mjesta da razmišlja i meditira. Godine 610., u noći koju muslimani proslavljaju kao "noć snage i savršenstva", vođa karavana Muhammed postao je Božiji poslanik primajući od meleka/anđela Džibrila (Gabrijela) prvu od mnogih objava: *"Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna"* (Kur'an 96:1-5). Objave koje su dolazile u periodu od 610. do 632.. god. sakupljene su poslije Poslanikove smrti i čine islamski sveti spis, Kur'an.

Muslimanska tradicija slika u početku zbunjenog i prilično neodlučnog Poslanika koji je, kao i biblijski jevrejski poslanici, bio ophrvan svojim duhovnim iskustvom, zbunjen njegovim značenjem i zabrinut kako će drugi primiti njegove posebne zahtjeve. Kao što historija poslaničke tradicije pokazuje, oni koji su pozvani da budu Božiji poslanici nemaju lahak život. Poslanici koji za sebe tvrde da su božanski nadahnuta savjest društva i osuđuju samovolju i bezvjerje zajednice, i koji upućuju izazov utvrđenom poretku i preovladujućoj kulturi, često se izlažu poruzi, odbojnosti i proganjanju. Muhammed u tome nije bio izuzetak.

Deset godina u Mekki je propovijedao poruke vjerske i društvene reforme. Muhammed i Kur'an objavljuju jednog istinitog Boga odbacujući preovladujući politeizam Arabije i optužuju za društvenu nepravdu. Muhammed nije utemeljivao novu religiju, nego je zahtijevao očišćenje i obnavljanje jedine istinite - Ibrabimove religije. Njegova poruka se odnosila na reformiranje i obnavljanje samovoljne i bezvjeme zajednice. Kao Amos i Jeremija prije njega, Muhammed je bio glasnik koga je Bog poslao i koji je napao bezbožnost društva i pozvao svoje slušaoce da se pokaju i pokore Bogu jer je konačna presuda blizu: *"Reci "O, ljudi, ja sam tu da vas javno opomenem: one koji budu vjerovali i dobra djela činili čeka oproštaj i oprskba plemenita; a oni koji se budu trudili da dokaze Naše poreknu, uvjereni da će Nam umaći, bit će stanovnici džehennema"* (Kur'an, 22:49-51).

Muhammed je pozvao zajednicu Mekke da se moli jednom istinitom Bogu i da napusti svoj politeistički kult i praksu. Monoteizam nije bio stran Arabiji. Ipak, mada su tu, pored domaćih arapskih monoteista (*hanifa*), postojale jevrejske i kršćanske zajednice, arapskim društvom su dominirali plemenski bogovi i boginje. Muhammed je propovijedao povratak Ibrahimovoj vjeri - vjeri u jednog istinitog Boga, tvorca, čuvara i sudiju univerzuma. Muhammed i Kur'an su učili da su ljudska bića odgovorna, da će im biti suđeno i da će za svoja djela biti vječno nagrađeni ili kažnjeni na Sudnjem danu. Islam je pozivao da se napusti staza bezvjerja i vrati pravoj stazi (*šerijatu*) ili Božijem zakonu. Ova konverzija je označila pripadnost zajednici posvećenoj obožavanju jednog istinitog Boga, izvršavanju Njegove volje i, time, stvaranju pravedne zajednice.

Poruka Kur'ana je bila izazov za preovladujući društveno-politički i vjerski poredak. Mekka je bih centar ne samo vjerskog hodočašća nego i zanata i trgovine, zatečena na prijelazu od polubeduinskog plemenskog ka trgovačkom urbanom društvu.

Bilo je propisano slijedeće: poslušnost Bogu i njegovom Poslaniku, bratstvo vjernika, milostinja za siromašne i borba (džihad) protiv ugnjetavanja. Kur'an je osudio eksploataciju siromašmh, siročadi i žena, zabranio korupciju, podvalu, prijevaru, lažne ugovore u poslu, razmetanje bogatstvom i oholost; za (klevetu, krađu, ubistva, upotrebu droge, kockanje i preljubu propisao je stroge kazne. Muhammedovo polaganje prava na poslanički autoritet, njegovo žigosanje nepravde u Mekki i insistiranje na tome da svi vjernici pripadaju jednoj univerzalnoj zajednici podnio je plemenski politički autoritet. Njegovo odbacivan je politeizma ozbilljno je ugrozilo ekonomske interese žitelja Mekke koji su kontrolirali Kabu, sveto mjesto gdje su bili smješteni idoli i gdje su se održavali veliko godišnje hodočašće i sajam, izvor religijskog ugleda i prihoda Mekke.

Za deset godina Muhammed je postigao ograničen uspjeh. Po ovosvjetskim standardima smatrao bi se neuspješnim. Iako je bio zaštićen svojim uticajnim amidžom Abu Talibom i srodnikom iz roda Benu Hašim, nedostajali su mu snaga i ugled da savlada mnoge

protivnike iz redova aristokracije Mekke koju su predvodili Kurejšije, pripadnici glavnog trgovačko-zanatskog klana u Mekki. Oko 619. godine, smrću žene i amidže, Muhammed je izgubio stubove svoje lične podrške i zaštite i postao još usamljeniji i ranjiviji. Malu grupu njegovih sljedbenika počela je da proganja aristokracija Mekke, koja je Muhammedovo polaganje prava na poslanstvo i program reformi, kao i njegovu implicitnu krinku političkog i društveno-ekonomskog status quo-a, smatrala izazovom svom vođstvu i interesima. Zbog ovih razloga, kada su ga pozvale vođe susjednog grada Medine, poljoprivredne oaze, da bude presuditelj u njihovim sporovima, on i grupa njegovih sljedbenika iz Mekke preselili su se u Medinu 622. god. i tu osnovali prvu muslimansku zajednicu (*ummet*).

Islamska zajednica

Važnost Hidžre, iseljenja Muhammeda i njegovih sljedbenika iz Mekke i dolazak u Medinu, ne može se precijeniti. Hidžra, koja je predstavljala početak stvaranja muslimanske zajednice, bila je od takve historijske i religijske važnosti da je postala osnova za računanje muslimanske historije, prve godine islamskog kalendara. Muhammedov odlazak u Medinu označio je glavni historijski preobražaj - prelaženje iz predislamske paganske prošlosti u božanski vođen i usredsređen svijet u kome je plemensko srodstvo trebalo da bude zamijenjeno pripadnošću zajednici (*ummet*), povezanoj zajedničkim religioznim vjerovanjem.

Zajednica u Medini sastojala se od mnogo klanova uključujući i jevrejski. S vremenom, Muhammed je uspio da konsolidira svoju moć i autoritet prevodeći paganske klanove u islam. Najzad, bio je i poslanik i vođa zajednice.[4] Islam ne poznaje jaz između svetog i profanog, religije i društva, individue i zajednice. Islamska orijentacija simbolizira se u kur'anskoj zapovjedi koja se ponavlja: *„Pokoravaj se Bogu i Njegovom*

[4] Standardni radovi na engleskom jeziku ostaju W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953.), and *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956.). Docnije su, u skrax8enoj verziji, objavljena dva toma, *Muhammad. Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1961).

Poslaniku." Poslanik je primio i prenio objavu koja je vodila zajednicu i odgovarala na dinamiku njene historije. Istovremeno, nadgledao je i upravljao poslovima zajednke služeći kao njen politički i vojni lider, sudija i društveni reformator. Religija je bila integralni dio političkog vođstva, života i tkiva društva i osiguravala je norme za vjerske obrede (dužnosti prema Bogu) i društveni život (dužnosti prema društvu). Ako islam znači pokoravanje Božijoj volji, musliman je onaj koji se pokorava, to jeste, slijedi ili ostvaruje Božiju volju u ličnom i društvenom životu.

Medina je odražavala integralni odnos religije i države u islamu, ideal koji je, onda i danas, uticao na razvoj islamske zajednice. Državom je upravljao Muhammed, Božiji poslanik, a u tome je bio vođen Božanskom objavom. Muhammed je, kao glava države, obavljao izvršnu, zakonodavnu i sudsku vlast. Nadgledao je domaće i spoljne poslove, vojsku i sakupljanje poreza i stišavao raspre. Islamska zajednica nije bila samo obavezna da slijedi nego i da širi Božiju riječ i vladavinu. Muhammed je kombinirao diplomatiju i vojnu akciju. Trijumfalno se vratio u Mekku, i do svoje smrti 632. godine ujedinio različita arapska plemena.

Muhammed je donio više od jednostavne sinteze ili interpretacije postojećih religijskih ideja i običaja (arapskih, jevrejskih, kršćanskih). Uobličio je novi poredak i vjersku i političku (tačnije, vjersko-političku) zajednicu, ukorijenjenu i objedinjenu religijskom vizijom ili vezom.[5] Stare ideje i institucije bile su usvojene i preobražene u svjetlu islamskih normi pošto je novi osjećaj identiteta, solidarnosti, zajednice i autoriteta bio izgrađen. U srcu pokreta bila je "nova religija", posebno razumijevanje značenja i implikacija islamske monoteističke vizije i načina života, koji su podrazumijevali: jedinstvenog, transcendentalnog i Svemogućeg Boga; Njegovu sveobuhvatnu volju za stvaranjem, koja utiče na lični i javni život; zahtjev za pokoravanjem toj volji; misiju svakog muslimana kao pojedinca i člana vjerske zajednice da shvati i potpomogne Božiju

---

[5] Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981.), pp. 269ff.

vladavinu; i potpunost i ispravnost kur'anske objave i konačnost Muhammedovog poslanstva. To je bila vizija koja će transformirati plemena Arabije i dovesti do važne svjetsko-historijske i kulturne promjene.

Islamska vlast i društvo

Muhammedova smrt je ubrzala krizu vođstva u zajednici čiji je raspad inicirao stvaranje hilafeta i, uz to, posijao sjeme za kasniju pojavu dvije glavne grane - sunnijskog i ši'ijskog islama. Poslije Muhammedove smrti islamska zajednica se suočila sa izborom nasljednika. Pojavila su se dva mišljenja. Većina je vjerovala da Muhammed nije odredio nasljednika i prihvatila da izbor nasljednika (*halife*) izvrše Muhammedovi stariji saborci. Halifa je trebao da bude politički vođa zajednice, bez pretenzije na poslanički plašt Poslanika. Ipak, manjina je vjerovala da je Muhammed odredio Aliju, koji je kao njegov rođak i zet, bio najstariji muškarac u Muhammedovoj porodici. Za Alijine sljedbenike (ši'ije ili Alijine "pristaše"), vođstvo islamske zajednice trebalo je da ostane u Poslanikovoj kući. Ali i njegovi potomci trebalo je da budu vjersko-političke vođe (imami) zajednice. Iako nije bio poslanik, ši'ijski imam je, suprotno halifi, uživao poseban religijski status kao vjerski nadahnut i bezgrješni vođa.

Preovladalo je mišljenje sunnijske većine. Islamska zajednica je bila organizirana kao halifska država koja se brzo transformirala u centraliziran imperijalni dinastički hilafet.[6] Prvih šest stoljeća islama mogu se podijeliti u tri glavna perioda: razdoblje Četvorice pravovjernih halifa u Medini (632.-661.), nazvano tako zato što je bilo povezano s Muhammedovom erom; njihova vladavina je smatrana idealnim formativnim i normativnim razdobljem islama; Hilafet Emevija (661.-750.) u Damasku; i Hilafet Abbasija (750.-1258.) u Bagdadu.

---

[6] Hugh Kenedy, *The Prophet and the Age o f the Caliphates* (London: Longman, 1986.).

Pogled na svijet koji je prevladavao u razdoblju hilafeta mnogo je dugovao religiji. Dok su se vladari u pogledu sigurnosti i osvajanja oslanjali na svoje vojske, islam je osigurao ideološki okvir za državu i društvo, zakonitost i autoritet. Bez obzira na karakter vladara ili na to kako je došao na vlast, svaki je tražio legitimitet u svojoj halifskoj tituli Poslanikovog nasljednika, "poglavara vjernika", sa zadatkom da brani i širi vjeru i osigura da se društvom upravlja po Božijem zakonu.

Svijet je bio podijeljen na islamsku teritoriju (*daru-l-islam*, stanište mira) i neislamski svijet (*daru-l-harb*, stanište rata). Položaj građana, oporezivanje i pitanje rata i mira bili su određeni na osnovu vjerskih pripadnosti. Muslimani su bili punopravni građani i plaćali su određene poreze, dok su jevreji i kršćani ("narodi Knjige") bili označeni kao "zaštićeni narodi" i plaćali su poseban porez zato što ih je štitila muslimanska vojska.

Osvajanja i širenje islama

Sto godina poslije smrti poslanika Muhammeda, njegovi nasljednici (halife) osnovali su carstvo veće od Rimskog carstva u njegovom zenitu. Šok koji su pretrpjeli međunarodni poredak i, posebno, kršćanstvo, bio je ogroman. Izgledalo je nezamislivo da se arabijska plemena mogu ujediniti, razliti van Arabije, savladati Bizantijsko (Istočno rimsko) i Persijsko (Sasanidsko) Carstvo i, na kraju stoljeća, stvoriti Islamski hilafet koji se prostirao od sjeverne Afrike do Indije.

Postoje mnogi razlozi brze i uspješne arabljanske ekspanzije: iscrpljenost Bizantijskog i Persijskog carstva poslije dugogodišnjih međusobnih ratova, nezadovoljstvo domaćeg stanovništva svojim carskim vladarima, vještina beduinskih ratnika, draž ratnog plijena. Ipak, ključni činioci bili su uspon države i uloga islama u ujedinjavanju različitih plemena i osiguravanje višeg smisla, cilja i značenja.

> Islam (...) je osigurao ideološke temelje za ovaj izuzetan prodor u sferi društvene organizacije. (...) U tom smislu, osvajanja su bila dio

islamskog pokreta. Jer, bio je to islam - skup religijskih vjerovanja koji je propovijedao Muhammed, s društvenim i političkim grananjem - koji je ukresao varnicu čitavog integracionog procesa i bio podsticaj osvajačkim uspjesima.[7]

Vjerovanje da je ovo zaista bio islamski pokret preovladuje danas među mnogim muslimanima kao izvor nadahnuća. Zbog tendencije našeg sekularnog doba da podcijeni religiju kao važan činilacdruštveno-političkog razvoja, korisno je podsjetiti se sličnog komentara koji se tiče centralne važnosti islama u osvajanjima, iz djela dva zapadna, nemuslimanska historičara:

> Čak i sekularizirani historičar (...) mora da gleda na islam kao odlučujući činilac u arapskoj ekspanziji. Neshvatljivo je, ako se islam nema u vidu, da se beduinska plemena, koja su stoljećima ratovala i bila poznata po tome što su cijenila svoju samostalnost, iznenada stavljaju pod komandu muslimanskih zapovjednika. Bio je to islam koji je pozvao na okupljanje i u beduinske ratnike ulio osjećanje da se bore za veliku stvar. Ma kakvi da su bili prvobitni materijalni motivi beduina (...), oni su se našli u pokretu većem od bilo čega što su mogli da sanjaju, pokretu koji nisu stvorili i koji su mogli da objasne samo kao božansku intervenciju u ljudskim poslovima.[8]

U toku narednih stoljeća islam se proširio znatnim dijelom svijeta. Mada se centralizirani hilafet dezintegrirao, naslijedile su ga pojedinačne države (sultanati), koji su se pružali od Afrike do jugoistočne Azije, od Timbuktua do južnih Filipina.[9] Da dodamo da su veliki muslimanski gradovi postojali i ondje gdje su danas centralnoazijske republike bivšeg Sovjetskog saveza, Kina, istočna Evropa, Španija, južna Italija i Sicilija.

[7] Donner, *Early Islamic Conquests, p.* 269.
[8] Bernard GOD. Weis and Arnold H. Green, *A Survey of Arab History* (Cairo: The American University of Cairo Press, 1987.), p. 59.
[9] Za Historiju ovog perioda vidjeti Ira Lapidus, *A History of Islamic Societes* (Cembridge University Press,1988.).

Džihad

Brzo širenje islama pokazalo se kao dvostruka, vjerska i politička, prijetnja kršćanstvu. Islamske armije i trgovci bili su njegovi misionari koji su širili muslimansku vjeru i imperijalnu vladavinu. Islam je bio korišten da poveže, nadahne i mobilizira plemena, kao i da osigura razlog za ekspanziju i osvajanje. Kur'anski pojam džihada, borbe ili samonaprezanja na Božijoj stazi, bio je od središnjeg značaja za muslimansko samorazumijevanje i mobilizaciju. Termin džihad ima mnoga značenja koja uključuju napor da se vodi koristan život, da se društvo učini moralnijim i pravednijim i da se islam širi propovijedanjem, učenjem ili oružanom borbom. Muslimanski pravnici razlikuju načine "na koje dužnost može da se ispuni: srcem, jezikom, rukama i mačem".[10]

U najopćijem značenju, "džihad" označava borbu protiv zla i šejtana, kao i samodisciplinu (zajedničku trima Ibrahimovim vjerama) uz čiju pomoć vjernici teže tome da slijede Božiju volju i budu bolji muslimani. To je doživotna borba da se bude vrla osoba, da se bude odan pravoj Božijoj stazi. Ovo je osnovni način na koji muslimani potvrđuju ili ostvaruju istinu prvog stuba islama u svakodnevnom životu. Širenje islama preko "jezika" i "ruku" odnosi se na propisivanje obaveze muslimanskoj zajednici *"da naređuju dobro i zabranjuju zlo"* (Kur'an, 3:110). Konačno, džihad znači borbu za širenje i odbranu islama. Kao što primjer Poslanika pruža obrazac i osnovu zaspajanje religije i države, tako Muhammedov pokret pruža model za sve islamske pokrete u njihovoj borbi da reformiraju društvo i svijet. Svijet je bojno polje na kome vjernici i nevjernici, prijatelji i neprijatelji Boga ili sljedbenici Satane vode rat: *"Vjernici se bore na Allahovom putu, a nevjernici na šejtanovom. Zato se borite protiv šejtanovih štićenika jer je šejtanovo lukavstvo zaista slabo."* (Kur'an, 4:76). Misija muslimanske zajednice je da globalno šire vladavinu islama, onako kako su to činili Muhammed i njegovi sljedbenici - propovijedanjem, diplomatijom i ratom, kao i da tu vladavinu, "brani". Islamski zakon utvrđuje da je

[10] Patrick J. Bannerman, *Islam in Perspective* (London: Routledge, 1988.), p. 86.

dužnost muslimana da vode rat protiv politeista, otpadnika od vjere i "naroda Knjige", koji ne priznaju muslimansku vladavinu, kao i protiv onih koji napadaju muslimansku teritoriju. Izgubiti život u borbi predstavlja najviši oblik posvjedočenja Boga i nečije vjere. Arapska riječ za mučenika (*šehid*) ima isti korijen kao i riječ koja označava ispovijedanje vjere (*šehadet*). Kao i u kršćanstvu, nagrada za mučeništvo jeste džennet.

Islamska civilizacija

Šireći svoju vladavinu i vjeru, muslimani su se pokazali velikim mučenicima i djelatnicima. Na političkoj ravni, muslimanski vladari su priznavali vlastita ograničenja i visoku razvijenost mnogih kraljevstava i kultura koje su osvojile njihove vojske. Lokalne ustanove, ideje i ljudi bili su asimilirani ili zadržani, usvojeni ili prilagođeni islamskim normama, a muslimanski gospodari učili su od svojih naprednijih podanika. Osnovane su velike biblioteke i centri za prevođenje; velike knjige sa Zapada i Istoka iz oblasti nauke, medicine i filozofije bile su sakupljane i, u velikom broju, od strane kršćana i jevreja, prevedene s grčkog, latinskog, persijskog, koptskog i sa sanskrita na arapski jezik. Tako su najbolja djela književnosti, nauke i medicine učinjena pristupačnijim.

Doba prevođenja smijenilo je razdoblje velike kreativnosti, pošto je na primljenom znanju stasala nova generacija obrazovanih muslimanskih mislilaca i naučnika, koja je dala sopstveni doprinos nauci. "Proces islamizacije tradicija nije ih samo integrirao i reformirao, već je učinio i više od toga. On je oslobodio i silne stvaralačke energije. Zlatno stoljeće hilafeta bilo je vrijeme velikog kulturnog procvata."[11] To je bilo doba velikih umova i nauke: Ibn Sine (Avicena), Ibn Rušda (Averoes), El-Farabija. Glavni urbani naučni centri s ogromnim bibliotekama nikli su u Kordobi, Palermu, Nišapuru, Kairu, Bagdadu,

---

[11] Marshall GOD. S. Hodgson, *The Venture of Islam, 3* vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974.), *I:235.*

Damasku i Buhari, da zasjene Evropu utonulu u mračno doba. Politički i kulturni život muslimana i nemuslimana u islamskim imperijama i državama, uprkos plemenskim i vjerskim razlikama, prilagođen je islamskoj vjeri i arapskom jeziku. Nove ideje i prakse bile su arabizirane i islamizirane. Islamska civilizacija bila je proizvod dinamičkog stvaralačkog procesa promjene u kome su muslimani slobodno pozajmljivali od drugih kultura. Ona je pokazala smisao za otvorenost i samopouzdanje koje je poticalo od činjenice da su muslimani bili gospodari a ne sluge, kolonizatori a ne kolonizirani. Suprotno situaciji u 20. stoljeću, muslimani su tada imali smisao za kontrolu i sigurnost. Osjećali su se slobodnim da pozajme od Zapada, jer njihovom identitetu i autonomiji nije prijetila avet političke i kulturne dominacije. Budući da su pozajmljivali, postarali su se i da ostave zavještenje Zapadu. Raniji obrazac i smjer kretanja kulture bili su preokrenuti kad se Evropa, izlazeći iz mračnih stoljeća, okrenula muslimanskim naučnim centrima da povrate dobar dio svog izgubljenog naslijeđa i uči na muslimanskim dostignućima u matematici, medicini i nauci.

Islamski zakon: Božija staza

Ako je sklonost muslimana bila da slijede ili da se povinuju Božijoj volji, onda je poznavanje Božije volje predstavljalo imperativ. Dok dogma ili doktrina sažimaju suštinske postavke kršćanske vjere, islam je, kao i judaizam, svoj središnji izraz našao u zakonu.[12] Zakon je, prije nego teologija, bio dominantna disciplina za definiranje ili opisivanje vjere. Za muslimanske pravnike Božija objava i Poslanikov primjer bili su polazišta za raspoznavanje i primjenjivanje Božije volje na svaki aspekt života. Poruka Kur'ana i tradicija Poslanika otkrivaju sveobuhvatnost islamskog načina života, njegove individualne i društvene dimenzije. Poslije nekoliko stoljeća od smrti Poslanika,

[12] Standardni radovi o islamskom pravu su Noel J. Coulson, *A History o f Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, IgG4.), and Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964.).

muslimani su kodificirali svoj način života. Pobožni muslimani, zabrinuti zbog nesputane moći muslimanskih vladara, kao i zbog infiltracije i nekritičke asimilacije tuđe prakse, težili su da opisuju Božiji zakon kako bi sačuvali pravu Božiju stazu i ograničili moć halifa. Zasnovan na Kur'anu, uzornom primjeru Poslanika, razumu i običajima, rad pojedinih pravnika urodio je stvaranjem pravnih škola (zajednica učenjaka), koje su nikle u velikim islamskim gradovima - Medini, Mekki, Damasku, Bagdadu i Kufi. Mada su imali iste namjere i polazili od istih objavljenih izvora, njihovi zaključci često nose obilježje različitih geografskih konteksta i običaja, kao i intelektualnih orijentacija. Od mnogih pravnih škola koje su nikle, nekoliko njih (hanefijska, malikijska, šafijska, hanbelijska i dža'ferijska) preživjele su i istrajale.

Islamski zakon obezbjeduje plan dobrog društva, koje je islamski ideal. Šerijat ili Božija staza je, prema tome, skup božanski objavljenih općih načela, uputa i vrijednosti. Na osnovu njih ljudska bića razvijaju detaljna pravila i propise koje su primjenjivale sudije (kadije) u šerijatskim sudovima.

Islamski zakon je bio obuhvatan i uključivao je propise koji reguliraju rituale i vjerske obrede i određuju društvene norme zajednice. Za vjeru su najvažniji pet stubova ili osnovnih dužnosti koje su obaveza svih vjernika:

1. Ispovijedanje vjere (*šehadet*), koje označava pristupanje ili pripadništvo islamskoj zajednici: "Nema boga osim Boga, a Muhammed je Božiji poslanik",
2. Molitva (*salat*) pet puta dnevno u određeno vrijeme i učestvovanje petkom u zajedničkoj molitvi,
3. Prilog sirotinji (*zekat*), porez od dva i po procenta na bogatstvo koje se daje siromašnima, ali ne kao milosrđe već kao vjerska obaveza svih muslimana prema manje sretnoj braci i sestrama zajednice,
4. Post (*savm*) od svitanja do sutona u toku mjeseca Ramazana,

5. Učestvovanje u godišnjem hodočašću (*hadždž*) u Mekku bar jednom u životu, što je dužnost svih onih koji su zdravi i imaju za to ekonomske mogućnosti.

Pet stubova sjedinjuju individualnu odgovornost, društvenu svjesnost i kolektivnu svijest ili pripadnost široj islamskoj zajednici.

Društvena dimenzija zakona oličena je u skupu propisa ili normi koje ureduju domene porodice, krivice, ugovora i međunarodnog prava. Ovdje se, naročito, očituje uticaj islama na lični život i život zajednice. Veliki broj zakona regulira brak, poligamiju, razvod, nasljeđivanje, kradu, preljubu, upotrebu alkoholnih pića i pitanja rata i mira.

Mada posjeduje suštinsko jedinstvo, islamski zakon odražava raznovrsnost geografskog konteksta, s njegovim različitim običajima, kao i razlike u ljudskoj interpretaciji i prosuđivanju. Zato islamski zakon nije bio ni rigidan ni zatvoren, već ispoljava dinamizam, fleksibilnost i raznolikost. On je otvoren za nove okolnosti u rukama pravnih stručnjaka (*muftija*) koji služe kao savjetnici u sudovima. Njihove interpretacije (pravna mišljenja) ili decizije (*fetve*) tanahnijih mjesta u zakonu ili novih situacija i pitanja, često utiču na odluke sudova. Ipak od X stoljeća islamski zakon teži da postane rigidniji, zato što su mnogi pravnici zaključili da je osnova Božijeg zakona adekvatno opisana u pravnim tekstovima. Otuda je postojala tendencija da se ograniči stvarna interpretacija (*idžtihad*) i, umjesto toga, naglasi obaveza da se, jednostavno, prate ili podražavaju (*taklid*) islamski pravni tekstovi. Nova praksa ili nove doktrine bili su osuđeni kao skretanja (*bid'a*) od objavljenog Božijeg zakona, kao neopravdane inovacije koje su se često smatrale srodne herezi. Tako je, s vremenom, razlika između Božijeg nepromjenljivog zakona iz objave i mnogih pravnih propisa koji su bili proizvod ljudskog razmišljanja sklonog pogreškama ili lokalnih običaja, postala nejasna i bila zaboravljena. Pitanje islamskog zakona i njegovog mijenjanja postat će glavni problem u 19. i 20. stoljeću, kada su muslimani odgovorili na uticaj modernizacije i razvoja.

Islamski misticizam i spiritualnost

Bilo je lahko, s obzirom na prepisivačku ulogu islamskog zakona u definiranju zvaničnog islama i sklonosti usredsredivanja na politički islam u toku posljednjih godina, da se izgubi iz vida bogata mistična i duhovna tradicija (sufizam) koja je napajala živote muslimana i koja objašnjava efikasno širenje islama širom svijeta. Formalnu, pravnu tradiciju s njenim smjernicama i kaznama uvijek su pratili unutrašnje traganje i unutrašnja staza. Slovo zakona dovedeno je do ravnoteže naglašavanjem unutrašnjeg duha ili srca islamske vjere.

Sufizam je počeo kao reformistički pokret.[13] Sjaj i bogatstvo osvajanja, preobražaj relativno jednostavnog života Arabije u dvorski život Damaska, ugrožavali su, po mišljenju pojedinih pobožnih muslimana, prvobitnu vjeru i tkivo zajednice. Kraljevstvo čovjeka, s njegovom usredsredenošću na ovaj svijet, izgleda da je potamnilo kraljevstvo Boga, pravu žižu i središte muslimanskog života. U očima sufija, trijumf islama doveo je u opasnost sam islam. Pozivajući na usredsređivanje pažnje na istinu narednog života, a ne na zadovoljstva i blagodeti ovoga, sufije su propovijedale poruku jednostavnosti i odvajanje od stvari ovog svijeta. Ovom ranom asketizmu pridodat je napor duhovnosti koji je naglašavao ljubav prema Bogu. Sufizam je ponudio emocionalnu, pobožnu stazu ka Bogu. Sufijska nesebična ljubav i služba Bogu dopunjavala je i ponekad predstavljala izazov legalističkom, knjiškom pristupu. Otuda je dobar musliman bio ne samo onaj koji slijedi Božiju volju pridržavajući se zakona nego, isto tako, vjernik koji teži da, različitim sredstvima, uključujući intenzivno prizivanje i spominjanje Božijeg imena, a ponekad pjesmu i ples, priđe bliže Bogu i iskusi Njegovu prisnost.

---

[13] Za dobre uvode u sufizam vidjeti Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.); A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (University of California Press, 1977.).

Spajanje asketizma i pobožnosti preoblikovale je sufizam od pokreta relativno male urbane elite u široko zasnovan politički pokret, čije su zajednice privukle sljedbenike iz svih društvenih klasa i obrazovnih struktura: Grupe sufija, okupljene oko duhovnog vođe ili učitelja (pir ili šejh), formirali su bratstva ili redove. Od iz. do 14. stoljeća bratstva sufija su od malih dobrovoljnih udruženja organizaciono prerasla u bratstva s međunarodnom mrežom centara širom muslimanskog svijeta. Sufije su postali veliki misionari islama, odgovorni za njegovo efikasno širenje. U Africi i južnoj Aziji islam su širila prvenstveno bratstva sufija, a ne islamske vojske. Sufizam je donio poruku islama čije su se mistične doktrine i prakse pokazale privlačnim za mnoge i otvorenim za spajanje s lokalnim i regionalnim tradicijama i običajima. Dok je zvanični islam često naglašavao strogo pridržavanje slova zakona, sufizam je predstavljao alternativnu tradiciju, fleksibilnu i otvorenu za asimilaciju i sintezu. Spoljašnji uticaji bili su apsorbirani iz kršćanstva, neoplatonizma, hinduizma i budizma.

Kada je sufizam postao masovan pokret, došao je u sukob sa zvaničnim islamom uleme, čiji su autoritet u zajednici ugrožavali popularnost i uspjeh sufizma, koji su istovremeno bili i izazov, jer su se ulema i sufijski šejhovi često međusobno nadmetali za uticaj.

Islam i Zapad

Brzi rast i ekspanzija islamskog carstva i bujanje islamske civilizacije predstavljali su, teološki i politički, direktnu opasnost za mjesto kršćanstva u svijetu. Kao što je Maksim Rodinson (Maxime Rodinson) primijetio, "muslimani su bili prijetnja zapadnom kršćanstvu dugo prije nego što su postali problem."[14]

---

[14] Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam", u Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, I974.), P. 9.

Upravo teološke sličnosti kršćanstva i islama dovele su ih u sukob. Svaka zajednica je vjerovala da je njen ugovor s Bogom bio ispunjenje ranije Božije objave koja se odnosila na prethodnu zajednicu što je skrenula s pravog puta. Svaka je vjerovala u historiju Božije objave i u to da su njena objava i njen glasnik označili kraj objave i poslanstva. Mada su kršćani prisvojili nadmoćnu poziciju i, shodno tome, imali malo problema sa svojim zaštitničkim stavovima u odnosu na Jevreje, sličan stav muslimana u pogledu kršćanstva bio je nezamisliv i, više od toga, predstavljao je prijetnju jedinstvenosti i božanskoj ulozi kršćanstva da jedino ono predstavlja Boga i bude jedini put spasenja. Islam je, u najboljem slučaju, bio hereza koju je propovijedao zavedeni poslanik, a u najgorem - direktan izazov kršćanskim zahtjevima i misiji. "Kombinacija straha i neznanja proizvela je skup legendi, od kojih su jedne apsurdne, a sve su pristrane: muslimani su idolopoklonici koji obožavaju lažno trojstvo, Muhammed je bio mag, on je, čak, bio kardinal Rimske crkve koji se - osujećen u svojoj ambiciji da postane papa - pobunio, otišao u Arabiju i tamo osnovao sopstvenu crkvu."[15]

I kršćanstvo i islam su polagali pravo na univerzalnu misiju i bili nadnacionalne zajednice zasnovane na zajedničkoj vjeri i ambiciji da budu primjer narodima svijeta, nosioci širenja i trijumfa Božijeg carstva. Ipak, izazov islama nije bio na ravni teološke rasprave. Uspjeh muslimanskih armija i misionara doživljen je kao snaga koja kao da je došla niotkuda da ospori postojanje i temelje kršćanstva. Mada su muslimani u početku bili manjina na osvojenim teritorijama, s vremenom su postali većina zahvaljujući masovnoj konverziji lokalnih kršćana.[16]

Oni koji su ostali kršćani bili su arabizirani kada su usvojili arapski jezik i kulturu. Odgovor zapadnog kršćanstva, s nekoliko izuzetaka, bio je odbramben i ratoboran. Islam je bio opasnost s kojom

---

[15] Albert Hourani, *Europe and the Middle East* (Berkeley: University California Press, 1980.), p. 9.

[16] R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Minneapolis, Minn.: Bibliotheca Islamica, 1988.), p. 250.

se moralo računati. Prividno neosvojivo Bizantijsko carstvo povilo se i zapalo u opasnost da bude zbrisano u toku 7. i 8. stoljeća. Muslimanske armije su pregazile Persijsko carstvo, osvojile Siriju, Irak i Egipat i projurile preko sjeverne Afrike i dijelova južne Evrope, dok nisu zavladale većim dijelom Španije i Mediterana, od Sicilije do Anadolije. Drevne historijske i teološke bliskosti ostale su neprimjećene kad su se kršćanski Zapad, crkva i država suočili sa žestokim napadom neprijatelja, za koga su našli da ga je lakše demonizirati i odbaciti kao barbarskog i bezvrijednog nego razumjeti.

Nemuslimani u islamskoj državi

Domaće stanovništvo u osvojenim područjima pripadalo je jednoj od tri glavne "skripturalne" zajednice ("narodi Knjige" *ehlu-l-kitab*), kršćanskoj, jevrejskoj i zoroastrejskoj. Za mnoge nemuslimane na bizantijskoj i persijskoj teritoriji, koji su već bili podjarmljeni, islamska vladavina je prije značila promjenu vladara, dolazak novih, koji su često bili fleksibilniji i trpeljiviji, nego gubitak nezavisnosti. Većina ovih naroda sada je uživala veću lokalnu autonomiju i često plaćala niže poreze. Arapske zemlje koje je Bizantija izgubila dobile su, umjesto grčko-rimske vladavine, nove arapske vladare, semitsku braću, s kojima je prost narod uspostavio veću jezičku i kulturnu bliskost. U religijskom smislu, islam se pokazao kao tolerantna religija garantirajući veće vjerske slobode Jevrejima i domaćim kršćanima. Većina lokalnih kršćanskih crkava bile su, od strane "spoljašnje" kršćanske ortodoksije, proganjane kao šizmatičke i jeretičke. Zbog toga su pojedine jevrejske i kršćanske zajednice u stvari pomogle invazionim muslimanskim armijama. Frensis Peters (Francis Peters) je primijetio:

> Osvajanja su malo toga uništila: ono što je sila ugušila bila su imperijalna suparništva i sektaška krvoprolića među novopokorenim stanovništvom. Muslimani su tolerirali kršćanstvo, ali su ga razvlastili; kršćanski život i liturgija, njegova zavieštanja, politika i teologija postali su privatna a ne javna stvar. Islam je snizio status kršćana na status u koji su kršćani ranije gurnuli Jevreje, s jednom razlikom:

snižavanje kršćanskog statusa bilo je pravnog karaktera i nije bilo praćeno sistematskim proganjanjem ili krvožednošću i, mada ne svuda i uvijek, nije bilo narušeno nesnosnim ponašanjem.[17]

Kao što su muslimanski vladari težili tome da državne institucije i birokratiju ostave netaknutim, tako su i vjerske zajednice bile slobodne da prakticiraju svoju vjeru i da njihovim unutrašnjim poslovima upravljaju njihovi vjerski zakoni i vođe. Kao što je već rečeno, vjerske zajednice su morale da plaćaju porez u zamjenu za mir i sigurnost, i otuda su bile poznate kao "zaštićeni narod". Islamski ideal bio je da oblikuje svijet u kome će, pod muslimanskom vladavinom, idolatrija i paganstvo biti eliminirani i u kome će "narod Knjige" moći da živi u društvu koje vodi i štiti muslimanska moć. Pošto je islam bio smatran konačnom i savršenom Božijom religijom, druge je, prije ubjedivanjem nego mačem, valjalo pozvati na prelaženje u islam. Tako su nemuslimanima ponuđene tri mogućnosti izbora: 1) prelaženje u islam i puna pripadnost zajednici; 2) očuvanje sopstvene vjere i plaćanje poreza; i 3) ukoliko odbiju islam ili status "zaštićenih", rat do prihvatanja islamske vladavine.

Krstaški ratovi

Malo je događaja više poremetilo i imalo dugotrajnije dejstvo na muslimansko-kršćanske odnose od krstaških ratova. Dva mita prožimaju zapadnu percepciju krstaških ratova: prvi, da je kršćanstvo trijumfovalo; drugi, da su krstaški ratovi jednostavno vođeni radi oslobađanja Jerusalema. Mnogima na Zapadu malo su poznate posebne činjenice koje se odnose na krstaške ratove.[18] Mnogi ne znaju ko je započeo krstaške ratove, zašto su bili vođeni ili kako su dobiveni. Za

---

[17] Francis E. Peters, "The Early Muslim Empires: Umayyads, Abbasids, Fatimids", u Marjorie Kelly, ed., *Islam: The Religious and Political Life of a World Community* (New York: Praeger, 1984.), P. 79.

[18] Za historiju krstaških ratova vidjeti S. Runciman, *A History of the Crusades, 3* vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1951-54.*)*, and J. Prawers, *Crusader Institutions* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

muslimane, sjećanje na krstaške ratove živi kao najjasniji primjer militantnog kršćanstva, rani vjesnik agresije i imperijalizma kršćanskog Zapada, kao živi podsjetnik ranog kršćanskog neprijateljstva prema islamu. Ako mnogi na islam gledaju kao na religiju mača, muslimani su, sa svoje strane, stoljećima govorili o zapadnom krstaškom mentalitetu i ambicijama. Prema tome, kad su u pitanju muslimansko-kršćanski odnosi, manje je riječ o tome šta se stvarno dogodilo u krstaškim ratovima nego o tome kakvo je sjećanje na njih.

Krstaški ratovi, čiji naziv potiče od riječi "krst" (latinski *crux*), predstavljali su seriju od osam vojnih ekspedicija od 11. do 13. stoljeća, u kojima je kršćanstvo (kršćanske armije Franaka) odmjeravalo snagu s islamom (muslimanskim armijama Saracena). Prekretnicu u odnosu Zapada prema muslimanskom svijetu označava 11. stoljeće.

> Do 10. stoljeća Zapad je bio siromašan, zaostao i nepismen region, koji se nesigurno branio od napada barbarskih naroda s kopna i mora. (...) Za sve to vrijeme islam je uživao unutrašnji mir i sigurnost, neuznemiravan ničim osim unutrašnjim ratovima, i otuda je bio u stanju da izgradi blistavu i impresivnu urbanu kulturu. Situacija se potom dramatično izmijenila. (...) Zanati i trgovina su oživjeli (na Zapadu), nikli su gradovi i tržišta; stanovništvo se uvećalo (...),a umjetnost i nauka razvili su se u mjeri nepoznatoj od dana Rimskog carstva.[19]

Zapad je, pomaljajući se iz mračnog doba, preduzeo kontraofanzivu da istjera muslimane iz Španije, Italije, Sicilije i Mediterana u vrijeme kada je islamski svijet doživio iznenadno bujanje političkih i vjerskih sukoba.

Kada su snage bizantijskog cara Aleksija I porazile abbasijske armije u XI stoljeću, on se, bojeći se da će muslimanska vojska preletjeti preko Azije i osvojiti prijestolnicu carevine Konstantinopolj, obratio Zapadu. Pozvao je svoju braću po vjeri, kršćanske vladare i papu, da spriječe islamski val tako što će preduzeti "hodočašće" za oslobođenje Jerusalema i njegove okoline od muslimanske vlasti.

---

[19] J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), P.154.

Jerusalem je bio sveti grad sve tri Ibrahimove/Abrahamove vjere. Njega su muslimanske armije zaposjele 638. god., u toku arapske ekspanzije i osvajanja. Pod muslimanskom vladavinom kršćanske crkve i stanovništvo su mirno živjeli. Kršćanski oltari i mosti postali su privlačna mjesta za hodočašće kršćana. Jevrejima, kojima su kršćanski vladari dugo zabranjivali da tu žive, bilo je dozvoljeno da se vrate, da žive i vrše vjerske obrede u gradu Sulejmana/Solomona i Davuda/Davida. Muslimani su podigli oltar, kamenu kupolu i džamiju El-Aksa, blizu Zida plača, posljednjeg ostatka Sulejmanovog/ Solomonovog hrama, i, otuda, mjesta od posebnog značaja za Jevreje. Pet stoljeća mirne koegzistencije sada je uništeno serijom svetih ratova u kojima se kršćanstvo suprotstavljalo islamu, što je ostavilo u naslijeđe trajno nepovjerenje i nerazumijevanje. U početku se papin bojni poklič "Bog to želi!" pokazao djelotvornim. Pozivanje na religiju osvojilo je mase i pobudilo lične interese mnogih, što je dovelo do toga da kršćanstvo ojača i da se relativno ujedini. Kršćanski vladari, vitezovi i trgovci bili su vođeni političkim, vojnim i ekonomskim dobitima koje bi bile ostvarene utemeljenjem latinskog carstva na Srednjem istoku. Vitezovi iz Francuske i ostalih dijelova Evrope, pokrenuti vjerskom revnošću i nadom u pljačku, okupili su se i ujedinili protiv "nevjernika" u ratu čiji je tobožnji cilj bio oslobođenje svetog grada: "Bog je to, možda, zaista želio, ali sigurno ne postoji dokaz da su jerusalemski kršćani to htjeli, ili da se išta neobično dogodilo tamošnjim hodočasnicima što bi potaklo takav odgovor u tom trenutku historije."[20]

Krstaški ratovi su crpili nadahnuće iz dvije kršćanske institucije, hodočašća i svetog rata; oslobađanje svetih mjesta od muslimanske vladavine imalo je karakter i jednog i drugog. Hodočašće je igralo važnu ulogu u kršćanskoj pobožnosti. Posjećivanje svetih mjesta, odavanje počasti moštima i ispaštanje donosili su (kritičari bi rekli "kupovali") indulgencije koje su obećavale oproštaj grijeha. Od središnjeg značaja za korijene kršćanske vjere, Jerusalem je bio simbol nebeskog Božijeg grada i, otuda glavno mjesto hodočašća. Istovremeno, pojam svetog rata preobrazio je i sakralizirao srednjovjekovno ratovanje

[20] Peters, "Early Muslim Empires", p. 85.

i ideje časti i viteštva. Ratnici su bili pobjednici bez obzira na to da li su dobili svoje zemaljske bitke ili nisu. Poraziti neprijatelja značilo je steći čast i dobit, indulgencije, koje su dobili svi koji su se borili u krstaškim ratovima, jamčile su opraštanje grijeha i ulazak u raj. Pasti u borbi značilo je umrijeti kao mučenik za vjeru i odmah, uprkos ranijim grijesima, dospjeti u raj.

Zatečeni bez odbrane i podijeljeni, muslimani su neadekvatno odgovorili; armije prvog krstaškog rata stigle su do Jerusalema i zauzele ga 1099. godine. Ali, kršćanski uspjeh je bio kratkotrajan: "Krstaški ratovi su prije bili (...) neprijatnost nego ozbiljna prijetnja islamskom svijetu."[21] Sredinom iz. stoljeća muslimanska vojska je efikasno odgovorila. Pod vještim vođstvom Saladina (Salahuddina Ejjubija, umro 1193. god.), jednog od najslavnijih islamskih vladara i vojskovođa, Jerusalem je vraćen 1187. godine. Val se okrenuo i zamah je prešao na stranu muslimanskih snaga. U 13. stoljeću krstaški ratovi su se izrodili u ratove unutar kršćanskih granica, protiv neprijatelja koje je papstvo optužilo za herezu i šizmu. Konačno, strah zbog koga je započeo kršćanski sveti rat s pozivom da se kršćanstvo ujedini i potisne islamski Val, obistinio se 1453. god., kada je prijestolnica Bizantijskog carstva, Konstantinopolj, pao i, pod imenom Istanbul, postao sjedište Osmanskog Carstva. San muslimanskih vladara i armija, koji potiče iz 7. stoljeća, bio je ostvaren. Obrnuto, kršćanski strah i prijetnja moćnog, ekspanzivnog islama sada su se proširili na istočnu Evropu, čiji je veliki dio potpao pod islamsku vlast.

Naslijeđe krstaških ratova zavisi od toga gdje ko stoji u historiji. Kršćanske i muslimanske zajednice imale su konkurentske vizije i interese i svaka je čuvala sjećanje na sopstvenu predanost vjeri i herojske priče o hrabrosti i viteštvu i borbi protiv "nevjernika". Za mnoge na Zapadu, razmetanje kršćanskom pobjedom ispoljava se u romantiziranoj historiji koja slavi hrabrost krstaša, kao i u tendenciji da se historija interpretira kroz iskustvo dva posljednja stoljeća evropskog kolonijalizma i američke moći. Svaka vjera vidi drugu kao militantnu, prilično barbarsku i fanatičnu u svojoj religioznoj revnosti, odlučnu da

[21] Saunders, *History, p.* 161.

podjarmi, prevjeri ili iskorijeni drugu i, otuda, kao prijetnju i ometanje ispunjenja Božije volje. Njihovo sporenje se nastavilo u toku osmanskog razdoblja, kroz naredni Val evropskog kolonijalizma i, najzad, suparništvo velikih sila u 20. stoljeću.

Osmansko carstvo: bič Evrope

Samo što su krstaški ratovi prošli, Evropa se ponovo suočila sa snagom i moći muslimanske prijetnje, oličene u Osmanskom carstvu. To je bio jedan od tri velika imperijalna srednjovjekovna muslimanska sultanata: pored Osmanskog, postojali su Safevijski sultanat u Iranu i Mogulski sultanat u Indiji. Kao što je K. E. Bosfort (C. E. Bosworth) primijetio, više nego žitelji bilo kojeg carstva iz ranog perioda arapskih osvajanja i ekspanzije, "osmanski Turci su uplašili kršćansku Evropu, tako da ih je elizabetanski historičar Ričard Knolis (Richard Knollvs) opisao kao nosioce današnjeg svjetskog terora".[22]

Pošto su 1453. god. zauzeli Konstantinopolj, osmanski Turci su nastavili da izgrađuju veliku, izuzetno dobro organiziranu, hijerarhiziranu i efikasnu državu. Prijestolnica Carevine, Istanbul, s populacijom od sedamsto hiljada duša - dvostruko većom od populacije njegovih evropskih pandana - postao je međunarodni centar moći i kulture.[23] Osmanski Turci su postali veliki ratnici islama i stvorili svjetsko carstvo koje je prisajedinilo glavne muslimanske centre kao što su Kairo, Bagdad, Damask, Mekka i Medina. Oni su skoro dva stoljeća ugrožavali Evropu.

Nekoliko izuzetno sposobnih sultana (među koje spadaju proslavljeni Mehmed Osvajač, 1451.-81. god., i Sulejman Veličanstveni 1520.-66. god.) vodilo je osmanske armije koje su dominirale velikim

[22] C. E. Bosworth, "The Historial Background of Islamic Civilization", u R. M. Savory, ed., *Introduction to Islamic Civilization* (New York: Cambridge University Press, I98o.), p. 25.

[23] Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988.), p. 330.

dijelom Mediterana i Indijskog okeana. One su stvorile carstvo čiji su se veličina, prosperitet, uprava i kultura takmičili s carstvom Abbasija. Osmanski Turci su savladali i podčinili kršćanske balkanske države, kao i veliki dio Srednjeg istoka i sjeverne Afrike. Kao i u ranim arapskim osvajanjima, njihova fleksibilna politika prema pravoslavnim kršćanima i drugim vjerskim manjinama često je bila dobro primljena od strane pokorenog stanovništva: Ova politika, vođena krilaticom, 'živi i pusti druge da žive', bila je u punoj suprotnosti s fanatičnom zatucanošću kršćanskih država u to vrijeme. Balkanski seljaci su u vrijeme Mehmeda Osvajača govorili: 'Bolje turski turban nego papska kruna'."[24] Međutim, ako su mnogi na Balkanu u osmanskim Turcima vidjeli oslobodioce, izgleda da je centralni dio Evrope bio traumatiziran.

> Pisci i sveštenstvo oživjeli su i obnovili dijatribe protiv nevjernika koje su pisane za vrijeme krstaških ratova, (...) Kardinal Besarion (Bessarion) je, pišući venecijanskom duždu poslije pada Konstantinopolja, dao ton pogrdama koje su trajale čitavo jedno stoljeće: 'Grad koji je bio tako napredan (...), sjaj i slava Istoka (...), utočište svih dobrih stvari, osvojen je, opljačkan i potpuno opustošen od strane najnehumanijih barbara (...), najpomamnijih divljih životinja. (...) Velika opasnost prijeti Italiji, da ne pominjemo druge zemlje, ako se žestoko nasilje najsvirepijih barbara ne zaustavi'.[25]

Grdnja i propaganda izbijaju iz veoma popularnog djela Hrvata Bartolomeja Georgijevića (Bartholomew Gregevich) *Nesreća i stradanje kršćana koje su Turci podvrgli danku i ropstvu.*[26] Prikladan, neprijateljski stereotip i karikatura Turaka, više nadahnuti strašću nego razumom, nadvladali su glasove manjine onih diplomata i učenih ljudi koji su nepristrasno gledali na Turke i koji su, kao francuski filozof Žan Bodin (Jean Bodin) bili u stanju da primijete:

> Turski car, koji vlada velikim dijelom Evrope, štiti vjerske obrede kao i bilo koji vjerski vladar na svijetu. Ipak, on nikoga ne primorava

---

[24] Arthur Goldschmidt, Jr., *A Concise History o f the Middle East,* 3rd ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988.), p. 132

[25] Paul Coles, *The Ottoman Impact on Europe* (New York: Harcourt, Brace and World, 1968.), PP. 146 - 47.

[26] Ibid., p. 147.

nego, naprotiv, svakome dozvoljava da živi po sopstvenoj svijesti. Štaviše, u svojoj palati u Peri, on dozvoljava četiri različite religije, jevrejsku, kršćansku - u skladu s rimskim i grčkim obredima, i islam.[27]

Osmanska prijetnja doprinijela je razvoju "Evrope" kao žiže zajedničkog identiteta i veza unutar evropskog kršćanstva pocijepanog reformacijom, tako da je "Erazmo podstakao 'evropske nacije' - ne obraćajući im se više kao silama u sastavu kršćanstva - da povedu krstaški rat protiv Turaka.[28]

Osmanska moć i slava počivali su na razvoju sistema obuke mladih ljudi za vojnu i administrativnu službu. Taj sistem je proizveo birokratiju i vojsku prve klase, koje su temeljno počivale na vjerski obrazovanim ljudima (ulema) i na korpusu elitnih vojnika i zarobljenih činovnika -janjičara. Od pokorenog balkanskog stanovništva i, kasnije, iz Anadolije uzimani su mladi kršćani, prevođeni na islam i upućivani u posebne škole koje su obučile i izvele generacije osmanskih činovnika. Kombinacija krajnje sposobnih vladara i dobro obučene i disciplinirane vojske omogućila je osmanskim Turcima da osvoje velika područje arapske i evropske teritorije: "Disciplina i vatrena moć ovih trupa (osmanska armija je koristila artiljeriju i pištolje) stvorili su u Evropi predstavu osmanske superiornosti i nepobjedivosti."[29] Nekih osamsto godina poslije prve arapske prijetnje Evropi, islam je, sada u rukama Turaka, djelovao kao još veća prijetnja. Pošto su pokorili Balkan, oni su, izgledalo je, bili odlučni da Zapadnu Evropu gurnu u ponor.

Od 15. do 17. stoljeća osmanske snage su evropskim kršćanima izgledale nepobjedive. Ipak, osmanski pomorski poraz kod Lepanta 1571. god. bio je prekretnica, pozdravljena kao pobjeda kršćanske Evrope nad islamiziranim Turcima. Uz to, uspješna odbrana Beča 1683. god. potvrdila je slabljenje osmanske prijetnje i premještanje moći na revitaliziranu i samopouzdanu Evropu. "Bič kršćanstva" uskoro će postati "bolesnik Evrope".[30]

---

[27] Ibid., p. 151.
[28] Ibid., p. 148.
[29] Bosworth, "Historical Background", p. 25.
[30] Ibid., p. 139.

Krstaški ratovi i Osmansko carstvo pokazuju da su, uprkos teološkim korijenima i srodnosti kršćanstva i islama, konkurentski vjerski i politički interesi proizveli historiju sukoba i ratova na putu na kome je kršćanska Evropa bila stoljećima u defanzivi u odnosu na muslimanske armije, tako da je povremeno izgledalo kao da se bori za samu egzistenciju.

Evropske predstave o islamu

Negativni odjek događaja iz kršcansko-muslimanske historije odražava se u načinu na koji zapadna literatura i misao vide islam. Iako su postojali trenuci dodira, uzajamnog upoznavanja i konstruktivne razmjene, kad se sve uzme u obzir, muslimanska ekspanzija na Evropu, od arapskih osvajanja, preko krstaških ratova i stvaranja Osmanskog carstva, proizvela je otuđenje i nepovjerenje u odnosu na islam koji je, prvenstveno, viđen kao prijetnja kršćanstvu. Ovo naslijđe je, kao što je Albert Hourani primjetio, "još prisutno u svijesti Zapadne Evrope, još plaši i još je, uopćeno govoreći, pogrešno shvaćeno."[31] Strah i prezir, spojeni s evropskim etnocentrizmom, proizveli su iskrivljene predstave o islamu i muslimanima i odvratili učenje ljudi od ozbiljnog istraživanja islamskog doprinosa zapadnoj misli. "Tek u godinama između dva svjetska rata učinjen je ozbiljan napor da se razumiju doprinos islama razvoju zapadne misli i efekat susjedstva na zapadno društvo."[32]

Kao što se dogodilo za vrijeme arapskih osvajanja u 7. stoljeću, kršćanstvo je ponovo doživjelo islam kao dvostruku, teološku i političku prijetnju. Krstaški ratovi su po prvi put učinili da islam postane veoma poznat u Evropi, mada ne i shvaćen. R. V. Sautern (R. W. Southern) primjećuje: "Prije 11. stoljeća našao sam da se, u srednjovjekovnoj literaturi van Španije i južne Italije, ime Muhammed spominje samo jednom. Ali od uzo. god. svako je na Zapadu imao

[31] Hourani, *Europe and the Middle East, p. 10.*

[32] R. W. Southern, *Western Views of Islam and the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.), p. 2.

izvjesnu predstavu o tome šta je islam značio i ko je Muhammed bio. Slika je bila jasna, ali to nije bilo znanje. (...) Njeni autori su uživali u neznanju trijumfalne mašte."[33]

Ovo neznanje je održavalo ne samo nedostatak znanja nego i zajedničku ljudsku težnju, podjednako prisutnu među obrazovnim i neobrazovanim, da se neprijatelj ocrni i dehumanizira, da se zauzme nadmoćno držanje i odbaci ono što predstavlja izazov ili prijetnju nečijim najdubljim vjerovanjima ili interesima tako što će se to okvalificirati kao inferiorno, heretičko, fanatično i iracionalno.

Iskrivljene predstave o Muhammedu i islamu bile su stvorene - tačnije, fabricirane - s malom zainteresiranošću da budu tačne. Često su vjerovanja i praksa kao što su politeizam, jedenje svinjetine, pijenje vina i seksualni promiskuitet što je direktno suprotno njegovim osnovnim postavkama - bili pripisani islamu i Poslaniku. Muhammed je bio klevetan kao varalica i antikrist koji je koristio magiju i promiskuitet u pokušaju da uništi Crkvu. Kao što jedan nemuslimanski autor rane Poslanikove biografije, koja se pojavila ne Zapadu, priznaje, "ispravno je ružno govoriti o nekome čija opakost prevazilazi sve ono što se o zlu može reći".[34] Veliki epovi su ovjekovječili neznanje i izvrtanja pokazujući idolopoklonstvu sklone muslimane kako svog glavnog boga, Muhammeda, obožavaju „u sinagogama (dovodeći tako islam u blizinu podjednako neprihvatljive jevrejske vjere) ili u 'muhamedanama'“. Maksim Rodinson primjećuje: "Čista izmišljotina, čiji je jedini cilj bio da podstakne interesovanje čitalaca, bila je, u različitim razmjerama, pomiješana s pogrešnim tumačenjima vjerovanja koja su raspaljivala mržnju prema dušmaninu."[35] Od vremena reformacije, poslije stoljeća straha i neprijateljstva, islam se pokazao kao zgodno oruđe u polemičkim raspravama među kršćanima, kao simbol opasnosti i antikrista. Martin Luter je vidio islam "na srednjovjekovni način, kao pokret nasilja u službi antikrista; on ne može

[33] Ibid., p. 28.
[34] Ibid., p. 31.
[35] Rodinson, "Western Image", p. 14.

da bude prevaren zato što je zatvoren za razum; njemu se jedino možemo oduprijeti pomoću mača, pa čak i tada s teškoćama".[36]

U kasnijim stoljećima islam je bio korišten kao negativan uzor od strane autora koji su zastupali principe i vrline doba prosvjećenosti. Volterov spis *Fanatizam* ili *Muhammed - poslanik* slika Poslanika kao teokratskog tiranina, a Ernest Renan, u svom često navođenom predavanju, zalaže se za nauku, razum i ljudski progres odbacujući islam kao inkompatibilan s naukom i muslimane kao "nesposobne da bilo šta učine ili se otvore za novu ideju".[37] Ovakve stereotipe statičke, iracionalne, nazadne i antimoderne religijske tradicije ovjekovječili su učeni ljudi i teorije razvoje u 20. stoljeću.

Iako su islamski i kršćanski svijet izuzetno ponosni na svoju vjeru i bogatu tradiciju učenosti i civiliziranosti, historijska dinamika kršćansko-muslimanskih odnosa često je ove dvije zajednice dovodila u konkurentski položaj, pri čemu su se one ponekad borile do smrti za vlast, zemlju i duše. Zbog toga su često bile neprijatelji a ne "narodi Knjige" koji se bore u zajedničkoj težnji da slušaju i služe svog Gospodara. Za kršćanstvo islam se pokazao dvostrukom prijetnjom, vjerskom i političkom, i u nekoliko mahova mogao je da pregazi Evropu, prvo kod Poatjea, a kasnije pred kapijama Beča. Nije bila šala to što su pojedini historičari primijetili da je, u slučaju da muslimanske armije nisu bile odbačene kod Poatjea, jezik Oksforda i čitave Evrope mogao da bude arapski! Kršćanska crkva, uvjerena u svoje posjedovanje istine i predodređenu misiju da spase svijet, opravdala je papske i imperijalne planove. Štaviše, gajila je osjećanje superiornosti i ispravnosti, što je osiguralo osnovu za vjersko, intelektualno i kulturno klevetanje nevjernika. Isti ovakvi stavovi stajali su iza uspjeha muslimanskih armija i brzog širenja islama posredstvom vojnika, trgovaca i misionara koji su predstavljali mnogo veći izazov kršćanskoj vjeri i moći. Ako je prvih deset stoljeća izgledalo kao takmičenje u kome je kršćanstvo, često doslovno, bilo pod opsadom, zora evropskog kolonijalizma predstavljala je znak promjene u pogledu moći: od tada

[36] Hourani, *Europe and the Middle Fast, p. 10.*
[37] Ibid., p. 12.

kolonijalizam dominira historijom i psihom muslimana i ozbiljno, ponekad i dramatično, utiče na odnose između islama i Zapada. Kao što su pokazali Iranska revolucija 1978.-79. god. i, nedavno, rat u Zalivu 1991. god., predstave o kršćanskim krstašima i zapadnom imperijalizmu ostaju naslijeđe i iskustvo koji su veoma živi u muslimanskoj svijesti i političkoj retorici.

Treće poglavlje

TRIJUMF ZAPADA I ODGOVORI MUSLIMANA

Dvije teme dominiraju muslimanskom historijom u prvoj polovini 20. stoljeća - evropski imperijalizam i borba za nezavisnost od kolonijalne vladavine. Malo je događaja imalo dalekosežniji utkaj na odnos islama prema Zapadu od iskustva evropskog kolonijalizma. Tema evropskog kolonijalizma i imperijalizma, njihov uticaj u prošlosti i njihovo naslijeđe, žive u politici Srednjeg istoka i širom muslimanskog svijeta od sjeverne Afrike do jugoistočne Azije. U kolonijalnu vladavinu bila je upletena pojava nacionalnih pokreta u dugogodišnjoj borbi za nezavisnost. U razdoblju koje je nastupilo poslije te borbe, političke elite u novoformiranim muslimanskim državama okrenule su se liberalnom nacionalizmu i arapskom socijalizmu u procesu izgrađivanja nacije. Ovi eksperimenti nisu uspjeli i nanijeli su štetu kredibilitetu nacionalizma doprinoseći islamskom buđenju. Pitanja spoljašnje dominacije i zavisnosti ostaju gorko sjećanje i stalna prijetnja u očima mnogih današnjih muslimana.

Kolonijalizam je, doslovno, mijenjao geografsku i institucionalnu mapu Srednjeg istoka ili, tačnije, crtao nove granice i postavljao vođe u velikom dijelu savremenog muslimanskog svijeta. On je zamijenio ili transformirao domaće političke, društvene, ekonomske, pravne i obrazovne ustanove i, eksplicitno kao i implicitno, postao izazov muslimanskoj vjeri i kulturi. Zemlje koje su poželile dobrodošlicu evropskim trgovačkim misijama u 16. i 17. stoljeću bile su u 19. stoljeću pretvorene u evropske kolonije ili protektorate.

Predstava o islamu kao potencijalnoj prijetnji kršćanskom Zapadu i nazadnoj sili i, otuda, izvoru muslimanske zaostalosti i opadanja, dominirala je pogledom na svijet evropskog kolonijalizma.

Ona je stvorila cjelovito opravdanje za "krunu i krst". Nosioci kolonijalne vlasti i kršćanski misionari postali su prethodnica evropske ekspanzije i imperijalne hegemonije u muslimanskom svijetu. Britanci su govorili o "dužnosti bijelog čovjeka", a Francuzi o svojoj "misiji da civiliziraju". Kada se ravnoteža moći i vođstva iz muslimanskog svijeta premjestila u Evropu, modernost je bila viđena ne samo kao rezultat uslova koji su omogućili pojavu prosvjećenosti i industrijske revolucije već i kao inherentna superiornost kršćanstva kao religije i kulture.

> To je bila civilizacija, kako ju je nazivala ponosna, imperijalno trivijalna Evropa 19. stoljeća, bahato ponižavajući sve što nije evropsko. (Da li je to bio trijumfalizam, nedostatak iskustva, skorojevićki duh, nagli upad u šire predjele ljudske civilizacije?)... Evropa nije postala svjesna toga koliko je njena civilizacija originalna dok je nije usporedila s drugim civilizacijama. (...(Unutarnje raznolikosti su se smanjile i bijeli čovjek je afirmirao sebe i solidarno se zatvorio za sve što je spoljašnje.[1]

Lord Kromer (Cromer), britanski konzul u Kairu od 1883. do 1907. god. u toku britanske okupacije Egipta, savršen je primjer ovog gledišta. Albert Hourani karakterizira Kromerov stav kao oblik "dobrodušnog imperijalizma". Islam je tu viđen kao

> 'plemeniti monoteizam', ali kao društveni sistem on je, 'potpuni neuspjeh': islam drži žene u inferiornom položaju, on 'kristalizira religiju i zakon' u nedjeljivu i nepromjenljivu cjelinu, tako da je društvenom sistemu oduzeta elastičnost'; odobrava ropstvo; njegovo opće stremljenje je netolerancija prema drugim vjerama; ne ohrabruje razvoj logičkog mišljenja. Otuda, muslimani se jedva mogu nadati da vladaju sobom ili reformiraju svoje društvo; ipak, islam može stvoriti masovna osjećanja koja, u trenutku, mogu pokidati bilo kakve veze koje je evropski reformator bio u stanju da uspostavi s onima kojima je pokušavao da pomogne. Strah od 'islamske pobune' nikada nije daleko od Kromerovih misli.[2]

---

[1] Hichem Djait, *Europe and Islam: Cultures and Modernity* (Berkeley: Univcrsity of California Press, 1985.), p. 148.
[2] Albert Hourani, *Europa and the Middle East* (Berkeley: University of Californija Press, 1980.), pp. 12-13.

Evropski kolonijalizam predstavljao je politički i vjerski izazov. On je naglo izmijenio obrazac samovladavine u muslimanskom svijetu, koji je postojao od vremena Poslanika. Veliki dio muslimanske zajednice posjedovao je osjećaj za historiju, u kojoj je islam trijumfirao. Uprkos podjelama u prošlosti, građanskim ratovima, pobunama, kao i invaziji i okupaciji, islam je prevladao i - muslimani su vladali muslimanima. Biti musliman značilo je živjeti u državi koja je, bar nominalno, bila muslimanska zajednica vođena islamskim zakonima i ustanovama. Čak je i naizgled katastrofalan kraj Abbasijskog Hilafeta, s podom Bagdada u mongolske ruke 1158. godine, bio praćen konverzijom mongolskih osvajača i produženim trajanjem islamskog svjetskog poretka, sastavljenog od muslimanskih sultanata koji su se prostirali od Afrike do jugoistočne Azije. Ipak, ovaj osjećaj za muslimansku historiju i vjeru izgleda da je tada postao nedvosmislen, što je bilo rezultat kako unutrašnjih tako i spoljašnjih prijetnji identitetu i tkivu islamskog društva. Muslimanske zajednice su se već borile s unutrašnjim problemima. Spoljašnji izazov i prijetnja evropskim pokoravanjem urodili su snažnim valom muslimanskog religijskog revivalizma u 18. stoljeću, koji je usmjerio pažnju na unutrašnje društveno-moralno propadanje zajednice. Politički izazov evropskog kolonijalizma bio je intenziviran prijetnjom koju je predstavljala aktivnost kršćanskih misionara. Oni su težili da zadobiju duše za Krista i otvoreno sporili vitalnost islama u modernom svijetu.

> Degradiran položaj muslimanskog svijeta učinio ga je očiglednom metom kršćanskih misionara. S obnovljenom snagom i brzim širenjem započeo je prozelitski krstaški rat. (...) U skladu s uobičajenim vjerovanjima tog vremena i normalnim ljudskim sklonostima, misionari su trijumf evropskih nacija pripisali kršćanstvu okrivljujući islam za nesreće muslimanskog svijeta. Mislilo se da, ako je kršćanstvo bilo inherentno naklonjeno progresu, islam, po svojoj prirodi, mora izazivati kulturnu i razvojnu stagnaciju.[3]

Spoljašnja prijetnja muslimanskom identitetu i samostalnosti pojačala je interesovanje za duboka religijska i politička pitanja kod

[3] Maxime Rodinson, *Europa and the Mystique of Islam* (Seattle: University of Washington Press, 1987.), p. 66.

mnogih u muslimanskom svijetu. Šta je krenulo naopako? Zašto se muslimanska sudbina tako korijenite preokrenula? Da li su muslimani iznevjerili islam ili je islam iznevjerio muslimane? Kako je trebalo da reaguju muslimani?

Islamska obnova i reforma

Mada se moderna islamska reforma često predstavlja kao odgovor na izazov Zapada, njeni korijeni su, u stvari, i islamski (revivalistička tradicija) i zapadni (odgovor na evropski kolonijalizam).

Islam posjeduje bogatu, dugu tradiciju obnavljanja (*teždid*) i reforme (*islah*).[4] Stoljećima su pojedinci (teolozi, učeni pravnici, sufije i karizmatični propovjednici) i organizacije preduzimali obnovu zajednice u vremenima slabljenja i opadanja reagujući na očigledan jaz između islamskog ideala i stvarnosti muslimanskog života. Kao u svim stvarima, povratak islamu, to jest, osnovama - Kur'anu, životu Poslanika i ranoj islamskoj zajednici -ponudio je model islamske reforme.

U toku 18. i 19. stoljeća vođe i pokreti obnove nikli su širom islamskog svijeta: mehdijski (1848.-1885) u Sudanu, senusijski (1787.-1859.) u Libiji, vehabijski (1703.-1792.) u Saudijskoj Arabiji, fulanijski u Nigeriji (1754.-1817.), faridijski pokret Hadži Šerijatullaha (1764.-1840.) u Bengalu, militantni pokret Ahmeda Barelvija (1786.-1831.)u Indiji i padrijski u Indoneziji (1803.-1837.)[5]

Najveći broj ovih pokreta bio je prvenstveno unutrašnje motiviran; oni su reagirali na slabljenje muslimanskog društva čiji je razlog pronađen unutar islamskog svijeta. Snažan duh obnove koji je

---

[4] John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", u John L. Esposito, ed., *Voices o f Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983.), pogl. 2.

[5] John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulder, Colo.: Westiew Press, 1982.), pogl. 3.

zahvatio islamski svijet u toku 18. stoljeća bio je odgovor na ekonomsko i društveno-moralno slabljenje, vojne poraze i političke podjele unutar imperijalnih sultanata (Osmanskog, Safevijskog i Mogulskog) i van njih. Uprkos razlikama, cilj svih tih pokreta bio je moralna rekonstrukcija društva. Njihovi pripadnici smatrali su da su muslimanska društva slaba iznutra i da u političkom, ekonomskom i vjerskom pogledu opadaju. Uzrok tome bio je u muslimanskom napuštanju istinskih islamskih vrijednosti, kao posljedica infiltracije i asimilacije lokalnih, domaćih, neislamskih vjerovanja i prakse. Ozdravljenje koje se propisivalo bilo je očišćenje kroz povratak "istinskom islamu". Svi pokreti rezultirali su formiranjem organizacija i udruženja "istinskih vjernika" unutar šireg društva, koji su kombinirali vjersku revnost s militantnim političkim aktivizmom radi očišćenja muslimanskih zajednica. Proces islamske obnove i reforme bio je zasnovan na povratku fundamentalnim izvorima islama. S vremenom, pojedini pokreti doveli su do stvaranja novih država: mehdijske u Sudanu, senusijske u Libiji, fulanijske u Nigeriji i vehabijske u Saudujskoj Arabiji.

Imajući u vidu primjer poslanika Muhammeda, pokreti obnove su transformirali društva kroz vjerski legitimirano i nadahnuto društveno-političko djelovanje. Ideološki pogled na svijet pokreta obnove uticao je ne samo na njihova društva nego i na islamsku politiku u 20. stoljeću. Ključne ideološke komponente njihovih programa bile su: 1) islam je rješenje; 2) povratak Kur'anu i Sunnetu (modelu, uzornom Poslanikovom primjeru) jeste metod; 3) zajednica kojom upravlja od Boga objavljeni zakon, šerijat, jeste cilj; 4) svi koji pružaju otpor, muslimani ili nemuslimani, Božiji su neprijatelji. Članovi zajednice, kao i rani muslimani 7. stoljeća, odgajani su u pobožnom duhu i obučavani vojnim vještinama, jer su ovi pokreti širili Božiju vladavinu kroz propovijedanje i džihad.

Evropski kolonijalizam

U 19. stoljeću, pošto je opadanje muslimanske moći izmijenilo položaj islama u odnosu na Zapad, došlo je do vidljive promjene odnosa snaga. Suočeni s evropskom ekspanzijom, muslimani su se sve više nalazili u defanzivi. Dok je u 18. i 19. stoljeću glavni izazov islamskom identitetu i jedinstvu bio, uopćeno govoreći, viđen kao unutrašnji, stvarna prijetnja Zapada nije se osjetila do kraja 19. i početka 20. stoljeća. Ona je predstavljala politički, ekonomski, moralni i kulturni izazov islamu. Evropski kolonijalizam i imperijalizam ugrožavali su muslimanski politički i vjerskokulturni identitet u historiji. Uticaj zapadne vladavine i modernizacije postavljao je nova pitanja i predstavljao izazov tradicionalnim vjerovanjima i praksi. S rađanjem evropske dominacije nad muslimanskim svijetom, predstava, ako ne uvijek i stvarnost, islama kao ekspanzivne svjetske sile bila se raspala.

Karta muslimanskog svijeta poslije Prvog svjetskog rata otkrila je stepen spoljne dominacije: Francuzi u sjevernoj, zapadnoj i ekvatorijalnoj Africi i Levantu (Liban i Sirija); Britanci u Palestini, Transjordaniji, Iraku, Arabijskom zalivu, na Indijskom potkontinentu, u jugoistočnoj Aziji, Maleziji, Singapuru i Brunejima; Holandani u Indoneziji. Tamo gdje su muslimani zadržali vlast, u Turskoj i Iranu, bili su stalno u defanzivi u odnosu na političke i ekonomske ambicije Britanaca, Francuza i Rusa, čiji su upadi i mahinacije ugrožavali njihovu nezavisnost i stabilnost. Imajući u vidu političku, vojnu i ekonomsku nadmoć Evrope, ne iznenađuje to da, kako primjećuje Džon Vol, "staromodni zapadni imperijalist (lord Kromer) može samozadovoljno da zaključi da se islamsko 'postepeno raspadanje ne može zaustaviti nikakvim modernim sredstvima ma kako vješto ona bila primijenjena'".[6]

Muslimanski pogledi na Zapad i reakcija na njegovu moć i ideje variraju od odbijanja i konfrontacije do divljenja i podražavanja. Ipak, prevladalo je raspoloženje sukoba i nadmetanja. Za mnoge,

[6] Ibid., P. 33

kolonijalizam je budio sjećanje na krstaške ratove; evropski izazov i agresija bili su samo drugačiji vid militantnog kršćanskog rata protiv islama; Evropa je bila neprijatelj koji je ugrožavao i islamsku vjeru i politički život muslimanske zajednice. Politička kriza, ubrzana evropskim kolonijalizmom, bila je povezana s duhovnom krizom: "Fundamentalna duhovna kriza u islamu u 20. stoljeću potiče iz svijesti o tome da postoji nesklad između religije koju je Bog propisao i historijskog razvoja svijeta koji On nadgleda."[7]

Predstave muslimana o krstaškom Zapadu bile su osnažene politikom kolonijalnih sila. Kolonijalizam je bio doživljen kao prijetnja muslimanskom identitetu i vjeri. Implicitno u njihovoj politici i eksplicitno u izjavama mnogih političkih zvaničnika i misionara bilo je uvjerenje da su ekspanzija i dominacija Evrope posljedica njene inherentne kršćanske i kulturne nadmoći. Jezičko, historijsko i naučno obrazovanje "urođenika" u duhu Zapada i kršćanskih vrlina bilo je dio "prosvijećene" politike civiliziranja. Nije se moralo ići daleko u traganju za pokazateljima koji su oličavali najdublje strahove muslimana. Stoga je borba protiv evropskog kolonijalizma često dobijala oblik rata između kršćanstva i islama. Dok su francuski apologeti govorili o "borbi krsta protiv polumjeseca", poraženi alžirski muslimanski oficir je tvrdio: "Borili smo se da odbranimo svoju slobodu i religiju."[8] Odnos gospodar - rob, svojstven dobrom dijelu evropske kolonijalne vladavine, stvorio je uzajamne stereotipe i nepovjerenje koji odražavaju neprijateljski odnos:

> Egipćanin je, kako ga vidi Britanac, bio parodija sitnog francuskog činovnika, hvaiisava kukavica, muslimanski fanatik s turbanom, bučni agitator slijep za koristi koje je britanska vlada donijela zemlji, ili 'pog' ('prepredeni orijentalni gospodin') koji prodaje stare razglednice na pijaci. Egipćani vide Britance kao hladne, isključive (mnogo godina,

---

[7] Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.), p. 41

[8] Navedeno kod Asma Rashid, "A Critical Appraisal of James J. Cooke's `Tricolour and Crescent: Franco-Muslim Relations in Colonial Algeria, 1880.-1940.'", *Islamic Studies* 29:2 (Summer 1990.): 203.

jedini Egipćani koji su mogli da uđu u luksuzni kairski sportski klub 'Džezira' bili su sluge), plaćenike i opijene vlašću.[9]

Evropa je došla ne samo sa svojim armijama činovnika i vojnika nego i sa svojim kršćanskim misionarima. Dvostruka kolonijalna prijetnja bila je prijetnja krsta i krune. Uzajamni odnos sveštenstva, s jedne strane, i vlade i vojske, s druge, izložio je francuski maršal Bužo (Bugeaud), koji je hvalio te "harmonične odnose" objašnjavajući da je sveštenstvo "zadobilo za nas srca Arapa koje smo pokorili silom oružja".[10] Mnogi muslimani su smatrali propovjedničke i misionarske ustanove (crkve, škole, bolnice i izdavačke kuće) produženom rukom imperijalizma, aspektom politike koja je zapadnim programima uklonila domaće institucije, istisnula lokalne jezike i historiju i zavela duše putem škola i društvenog prosperiteta. Francusko zaposjedanje Velike džamije u Alžiru i njeno pretvaranje u katedralu Svetog Filipa, s francuskom zastavom i krstom na njenom minaretu, simboliziralo je kršćansku prijetnju. Pokroviteljski prezir Francuza samouvjereno je artikulirao alžirski nadbiskup tvrdeći da je cilj misije crkve da arapske muslimane oslobodi od "poroka njihove prvobitne religije koja za posljedicu ima lijenost, razvode, poligamiju, kradu, agrarni komunizam, fanatizam i, čak, kanibalizam".[11]

Muslimanski odgovori na izazov kolonijalizma

U odnosu na Zapad uobličila su se četiri različita muslimanska odgovora: odbijanje, odstupanje, sekularizacija i pozapadnjačenje i islamski modernizam.

---

[9] Arthur Goldschmidt, Jr., *A Concise History of the Middle East,* 3rd ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988.), p. 231.
[10] Ibid., p. 204.
[11] Ibid., p. 204-5.

Odbijanje i odstupanje

Za mnoge muslimane Poslanikov odgovor onima koji su ga u Mekki podcjenjivali bio je iseljenje (*hidžra*) ili sveta borba (*džihad*), to jest, napuštanje teritorije koja više nije bila pod muslimanskom vlašću ili borba da se odbrani vjera i poraze nevjernici. Mada su kršćani uvijek bili smatrani vjernicima, "narodom Knjige", evropski kršćanski kolonizatori sada su odbačeni kao nevjernici i neprijatelji islama. Dok su otpor ili konfrontacija u početku bili privlačni, iseljavanje se pokazalo nepraktičnim za veliki broj ljudi, a imajući u vidu vojnu nadmoć Evrope, sveti rat je bio osuđen na neuspjeh. Za mnoge vjerske vođe alternativa je jednostavno bila da se odbije bilo kakva suradnja s kolonijalnim gospodarima, da se izbjegavaju njihove kompanije, škole i institucije. Bilo koji oblik suradnje smatrao se kapitulacijom pred neprijateljem ili izdajom. Moderno evropsko obrazovanje bilo je osuđeno kao tuđe, suvišno i kao prijetnja religioznom vjerovanju. Muslimani nisu morali mnogo da se trude da pronađu Evropljane čije su izjave pojačavale njihov strah; jedan engleski autor je rekao: "Raskošne azijske religije pretvorile su se u suho granje kad su došle u dodir s ledenom stvarnošću zapadne nauke."[12]

Sekularizacija i pozapadnjačenje

Ipak, muslimanske reakcije su se razlikovale. Ako su jedni propovijedali odbijanje i otpor, drugi su bili željni da uče i da se nadmeću sa snagom Evrope, odnosno da se moderniziraju. Zaključak jednog učenog čovjeka koji se odnosi na muslimanske reakcije na Indijskom potkontinentu može se primijeniti na veliki dio muslimanskog svijeta: "Reakcija muslimana na englesko obrazovanje nipošto nije bila uniformna. (...) Reakcija muslimana na modernost

[12] William Wilson Hunter, *Indian Musulmans* (London, 1871.), p. 184.

varirala je od slijepog i samouništavajućeg neprijateljstva do razumne suradnje s britanskom obrazovnom politikom."[13]

Mnogi su priznali stvarnost evropske nadmoći i, da bi opstali, prihvatili su njene pouke. Muslimanski vladari u Osmanskom carstvu, Egiptu i Iranu ugledali su se na Zapad da bi razvili programe vojne, ekonomske i političke modernizacije, zasnovane na evropskoj nauci i tehnologiji. Oni su težili da se nadmeću sa snagom Zapada, da razviju moderno obučenu i opremljenu vojsku i administraciju i usvoje nauku koja osigurava savremeno oružje. Prihvatane su evropske škole i nastavnici. Obrazovne misije odlazile su u Evropu, gdje su muslimani studirali jezike, nauku i politiku. Osnivani su prevodilački uredi i štamparije radi prevođenja i tumačenja zapadnih djela. Rođena je nova intelektualna elita - moderna, obrazovana i zapadno orijentirana. Ipak, promjena kroz podražavanje i nadmetanje došla je odozgo, nju su inicirali i nametnuli vladari, kao reakciju na spoljašnju prijetnju evropskog ekspanzionizma, a ne kao odgovor na unutrašnji društveni pritisak. Ovu promjenu je inicirala država, a male elite su je primijenile i bili glavni baštinici reforme. Mada su pojedini primijenili fundamentalna islamska načela da opravdaju ovu transformaciju, svojstveno ovom procesu bilo je postepeno prihvatanje sekularnog pogleda koji je ograničio religiju na privatni život, dok se istovremeno okretalo Zapadu u potrazi za razvojnim modelima u javnom životu. To je rezultiralo nizom vojnih, administrativnih, obrazovnih, ekonomskih, pravnih i društvenih reformi, koje su, nadahnute Zapadom, težile "modernizaciji" muslimanskog društva. Tradicionalna islamska osnova i legitimitet muslimanskog društva polahko su se mijenjali, dok su se ideologija, pravo i državne institucije, zahvaljujući uvoznim zapadnim modelima, sve više sekularizirali.

Modernizacija putem zapadnih modela, koju su započeli muslimanski upravljači, bila je prvenstveno motivirana željom da se osnaži i centralizira, a ne da se podijeli njihova moć. Politička participacija nije bila državni prioritet. Prvenstveni interes vlasti bila je

[13] Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980.), p. 172.

vojna, administrativna i tehnološka reforma, a ne suštinska politička promjena. Iako je osmanski sultan Abdulhamid II proglasio 1876. god. prvi osmanski ustav i mada je iranski šah popustio pod pritiscima i 1906. god. uspostavio nacionalnu konsultativnu skupštinu, u oba slučaja su pokušaji da se provedu ozbiljne ustavne reforme, koje ograničavaju apsolutnu vlast vladara, bili spriječeni ili ugušeni.

Glavni rezultat modernizacije bila je pojava novih elita i naglo raslojavanje muslimanskog društva, oličeno u njihovim pravnim i obrazovnim sistemima. Koegzistencija tradicionalnih vjerskih i modernih sekularnih škola, s njihovim sopstvenim programima i nastavnicima, proizvela je dvije klase različitih pogleda na svijet: modernu, pozapadnjačenu elitu manjine i tradicionalnu, islamski orijentiranu većinu. Ovaj proces je, uz to, podrio tradicionalnu osnovu moći i autoriteta vjerskih vođa, dok su nove klase moderno obučenih elita preuzimale značajne položaje u vlasti, obrazovanju i pravu, položaje koji su do tada bili u nadležnosti uleme.

Islamski modernizam

Četvrti odgovor na izazov Zapada, islamski modernistički pokret, težio je da premosti jaz između islamskih tradicionalista i sekulariziranih reformista. Islamski modernisti su spojili unutrašnju društvenu zabrinutost revivalističkih pokreta iz 18. stoljeća s potrebom da se reaguje na prijetnju evropskog kolonijalizma i zahtjeve modernosti.[14] Kao i sekularni reformatori, islamski reformatori su reagirali na evropski kolonijalizam i bili pod uticajem sopstvenog viđenja "zapadnog uspjeha". Zapad je bio jak i uspješan; muslimani su bili slabi i izloženi dominaciji i zavisnosti. Stoga su vjerovali da izvori zapadne moći moraju biti prilagođeni i asimilirani. U drugoj polovini 20. stoljeća ovaj stav će biti u općoj suprotnosti s islamskim aktivizmom (fundamentalizmom), s njegovim optuživanjem

[14] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Oxford: Oxford University Press, [1]970.), posebno pogl. 2 - 7.

"neokolonijalizma velikih sila" i naglašavanjem "neuspjeha Zapada" i autonomije i samodovoljnosti islama.[15]

Islamski modernizam, kao dobar dio moderne muslimanske reakcije na Zapad u 20. stoljeću, imao je ambivalentan stav prema Zapadu, stav istovremenog privlačenja i odbijanja. Evropi se divilo zbog njene snage, tehnologije i političkih ideala slobode, pravde i jednakosti, ali je često i odbacivana zbog njenih imperijalističkih ciljeva i politike. Reformisti kao što su bili Džemaluddin el-Afgani i Muhammed Abduhu u Egiptu, 'Allal el-Fasi u Maroku, Abdulaziz es-Sa'lebi u Tunisu, Abdulhamid ibn Badis u Alžiru i Sejjid Ahmed Han i Muhammed Ikbal na Indijskom potkontinentu, dokazivali su kompatibilnost islama s modernom naukom i najboljim tekovinama zapadne misli. Oni su propovijedali potrebu i prihvatljivost selektivne sinteze islama i moderne zapadne misli; osuđivali su nekritično obožavanje i imitiranje prošlosti; potvrđivali su svoje pravo da reinterpretiraju (*idžtihad*) islam u svjetlosti modernih uslova; težili su da osiguraju islamsku osnovu za obrazovnu, pravnu i društvenu reformu radi revitalizacije uspavane i onemoćale muslimanske zajednice. Suprotno revivalističkim pokretima iz 18. stoljeća, islamski modernizam nije težio da obnovi drevnu prošlost, već da preformulira njeno islamsko naslijeđe kao odgovor na politički, naučni i kulturni izazov Zapada. On je ponudio islamsku osnovu za prihvatanje modernih ideja i institucija, bilo naučnih, tehnoloških ili političkih (ustavnost i predstavnička vlada). Za većinu ovih reformatora, renesansa muslimanske zajednice bila je prvi korak ka nacionalnoj nezavisnosti ili oslobođenju od omraženog jarma kolonijalizma, korak ka obnavljanju muslimanske moći. Oni su vjerovali da muslimani moraju da gledaju na islam kao na izvor snage i jedinstva, ali i da proučavaju tajne zapadne moći, radi oslobađanja od spoljašnje vladavine i ponovnog sticanja sopstvenog identiteta i autonomije.

[15] John O. Voll, "Islamic Relewal and the Failure of the West", u Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland, eds., *Religious Resurgence. Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaisam* (Syracuse, N. Y.: Syracuse Universizy Press, 1987.), pogl. 6.

Džemaluddin el-Afgani (1838-97) oličavao je interese i program islamskog modernizma. Rođen i obrazovan u Iranu, a potom u britanskoj Indiji, Afgani je bio učitelj i neumorni politički aktivista koji je proputovao muslimanski svijet od Egipta do Indije pozivajući muslimane da se dignu iz letargije i povrate svoje, Bogom dosuđene, svrhovitost i identitet. Dok je podučavao u Egiptu, radio kao savjetnik iranskog šaha i putovao po Evropi, propovijedao je poruku koja je predstavljala izazov i za muslimane i za evropske autoritete upozoravajući na "opasnost od evropske intervencije, potrebu za nacionalnim jedinstvom koje bi se moglo oduprijeti, za širim jedinstvom islamskih naroda i ustavom koji bi ograničio moć vladara".[16] Teme antiimperijalizma, arapskog jedinstva, panislamizma (islamske solidarnosti) i ustavnosti predstavljale su glavni dio njegovog zaviještanja.

Afgani je bio trn u oku kako muslimanskim, tako i britanskim vlastodršcima. On i njegovi učenici bili su umiješani u Urabijevu nacionalističku pobunu 1882. god. protiv britanskog i francuskog uticaja. Afgani je kasnije, 1891. god., bio prognan iz Irana zbog podstrekivanja i podrške "duhanskom protestu". Kasnije, pošto ga je osmanski sultan Abdulhamid pozvao da posjeti Istanbul, Afgani je, 1896. god., stavljen u kućni pritvor, kada je navodno Afganijev sljedbenik u Iranu izvršio atentat na šaha Nasirudina.

Za slabosti islamskog svijeta, njegovo političko opadanje i vjersku stagnaciju Afgani je okrivljavao evropski ekspanzionizam, autokratsku vladavinu i vodeće vjerske krugove.

Kritičan u odnosu na pripadnike uleme i na njihovu konzervativnu interpretaciju islama, Afgani je propovijedao poruku obnove i promjene. Formulirana kao reakcija na Evropu i njene kriterije modernosti, zvučala je kao "protestantski islam". I zaista, Afgani je vjerovao da su islamu, kao prije toga kršćanstvu, bili potrebni Martin Luter i reformacija.[17] Islam je bio religija progresa i promjene, razuma i nauke, religija s jakim naglaskom na etičkoj dimenziji. Reformatori su

[16] Hourani, *Arabic Thought, p.* 109.
[17] Ibid., p. 122.

dokazivali da su oba obilježja bila integralni dio muslimanske historije, izvor islamske snage i slave u prošlosti. Muslimani su stvorili bogatu islamsku civilizaciju; otuda, dokazivao je Afgani, razum, filozofija i nauka nisu tuđi islamu, to nisu, prosto, samo proizvodi Zapada. Islam je stvorio društvenu vezu koja je ujedinila i vodila trijumfalnu zajednicu. Muslimansko jedinstvo, kao i antiimperijalizam, ostali su preduslov političke i kulturne nezavisnosti.

Revitalizacija podjarmljene zajednice nije, po Afganijevom mišljenju, mogla da se postigne ignoriranjem ili odbacivanjem Zapada, nego aktivnim angažiranjem i konfrontacijom. Zapad je bio i problem i dio rješenja. Evropa je, s jedne strane, podčinila i ugrozila identitet zajednice. S druge strane, islamska zajednica, nacionalna i nadnacionalna, mora da uči od Zapada, da identificira i iskoristi njegove moći. Otuda je, pored nauke i tehnologije, Afgani usvojio političke ideje kao što su ustavnost i politička participacija putem izbornih skupština. Revitalizacija islama i muslimanske solidarnosti bila je način da se postignu krajnji ciljevi, nezavisnost od Zapada i obnova muslimanske zajednice.

Ako je Afgani prvenstveno bio politički aktivista, njegov štićenik Muhammed Abduhu (1849-1905.) razvijao je intelektualne i društvene reformističke dimenzije islamskog modernizma. Abduhuov selefijski pokret tražio je legitimitet kroz identifikaciju svog islamskog modernističkog reformizma sa prvacima (*selef*) rane muslimanske zajednice, sa onima koji su slijedili primjer Poslanika. Abduhu je bio vjerski obrazovani Egipćanin, član uleme. Predavao je na Univerzitetu Azhar, najstarijem obrazovnom centru, i na Daru-l-'ulumu, novom koledžu koji je inkorporirao moderni program kako bi pripremio studente s Univerziteta Azhar za položaje u vladi. Kao najoduševljeniji Afganijev rani učenik, Abduhu je blisko saradivao s Afganijem objavljujući članke o društvenopolitičkoj reformi. Potom je sa svojim učiteljem bio protjeran u Pariz zbog učešća u Urabijevoj buni. U Francuskoj su oformili tajno društvo i objavljivali list koji je nastavio da propovijeda Afganijavu poruku o islamskoj reformi i antikolonijalizmu (*El-'urvetu-l-vuska*).

Poslije povratka iz progonstva, Abduhu je napustio političku aktivnost i usredsredio se na intelektualnu, vjersku, obrazovnu i društvenu reformu. Objavljivao je radove uključujući i žurnal El-Manar ("Svjetionik"), koji se bavio tumačenjem Kur'ana i teologijom. Abduhu je propovijedao kompatibilnost objave i razuma, osuđivao slijepo slijeđenje tradicije (taklid) i borio se za legitimitet i reinterpretaciju islama kako bi ovaj odgovorio na zahtjeve života. Radio je na reformi uleme i, naročito, programa Univerziteta Azhar i šerijatskih sudova. Abduhu je osigurao osnovu za reformu islamskog prava dokazujući da, dok su zakoni koji se odnose na vjerske obrede nepromjenjivi, dotle je islamsko društveno zakonodavstvo potencijalno podložno suštinskoj promjeni. Abduhuovi zvanični stavovi kao egipatskog muftije (glavnog vjerskog vođe) pokrivali su široko polje reformi, od prihvatanja evropske odjeće do bankarstva, braka i razvoda.

Uz to, Muhammed Abduhu je bio rani zastupnik pravnih i obrazovnih reformi koje su za cilj imale poboljšanje položaja žene u muslimanskom društvu. Kao kritičar poligamije i njenog negativnog uticaja na muslimansku porodicu tvrdio je da je poligamija dozvoljena kao ustupak preovladujućim društvenim uslovima u Arabiji u vrijeme Poslanika. Abduhu je ponudio moderniziranu interpretaciju Kur'ana, prema kojoj je kur'anski ideal (Kur'an, 4:3 i 4:129) bila monogamija, jer je Kur'an dozvoljavao više od jedne žene podrazumijevajući pri tom pravičnost i nepristranost, što je praktično bilo neostvarljivo. Abduhuovu interpretaciju Kur'ana prihvatila je većina islamskih reformatora i stvorila osnovu za mnoge državne reforme muslimanskog porodičnog prava kojima se ograničava poligamija.

Ipak, tek je Abduhuov saradnik Kasim Emin (1863.-1908.), advokat i sudija, razvio feminističku dimenziju islamskog modernizma. U svoje dvije kontroverzne knjige *Emancipacija žena* i *Nova žena* osudio je podjarmljivanje muslimanskih žena kao neislamsko i kao glavni uzrok hrđavog stanja islamske porodice i društva. Emin je emancipaciju žena povezao s nacionalnim pitanjem. Ropstvo žena usporilo je nacionalni razvoj. Zalagao se za jednakost spolova u islamu, osudio je nošenje feredže i društvenu izoliranost kao neislamske, kritizirao je štetu od unaprijed ugovorenih brakova i muško pravo na

razvod koje se uskraćuje ženi. Mada su ga kritizirale i napadale mnoge vjerske i nacionalne vođe optužujući ga zbog oponašanja Zapada, Emin je inspirirao egipatske feministkinje, kao i Huda Ša'ravija generaciju kasnije.

Mada su islamski modernisti, poput Džemaluddina el-Afganija na Srednjem istoku i Ser Sejjida Ahmeda Hana (1817-97.) na Indijskom potkontinentu, bili saglasni s modernim reformističkim programom, oni su se razlikovali po političkoj orijentaciji i ciljevima, a naročito u stavu prema Zapadu. Nasuprot Afganiju, čije su antikolonijalističke ideje i akcije bile veoma uticajne na Srednjem istoku, Ahmed Han je bio lojalan Britancima. Ahmed Han, koji je iskusio pobunu iz 1857. god. (nacionalisti će ga kasnije nazvati prvim ratom za nezavisnost), posvetio je svoj život opstanku muslimanske zajednice u britanskoj Indiji. Imao je dva cilja: da obnovi oslabljenu muslimansku zajednicu i uvjeri Britance da islam sam po sebi nije prijetnja britanskim interesima. Zagovarao je novu teologiju kao odgovor na savremene promjene. Njegovi spisi i aktivnosti doprinijeli su procesu reinterpretacije i reforme. Ahmed Han se posebno usredsredio na stvaranje, putem obrazovnih reformi, nove generacije muslimanskih vođa. Osnovao je englesko-muhamedanski koledž (koji je 1920. god. promijenio ime u Muslimanski univerzitet Aligarh), organiziran po ugledu na Univerzitet u Kembridžu. Istovremeno, Ahmed Kan se suprotstavio ulemi koja je odbacivala Britance kao "neprijatelje islama", kao i Britancima koji su muslimane smatrali latentnom političkom prijetnjom zbog njihove odanosti islamu. Uz to, suprotstavio se muslimanskoj tendenciji koja je zastupala politiku povlačenja i, suprotno preovladujućem britanskom uvjerenju dokazivao da muslimani mogu biti lojalni građani u nemuslimanskoj državi. Uprkos njegovim dostignućima, Ahmed Hanova bliskost Zapadu donijela mu je osudu onih muslimana koji su bili gnjevni na kolonijalnu vladavinu. Ahmed Hanova jaka naklonost prema Zapadu, simbolizirana i ličnom odlukom da nosi zapadnu odjeću, prihvati evropski stil života i od kraljice Viktorije primi orden viteza, izazvali su snažnu kritiku mnogih pripadnika uleme i antikolonijalista koji su njegov lojalizam i reformizam odbacili kao političku i kulturnu kapitulaciju.

Muhammed Ikbal (1875-1938.) u Indiji i Taha Husejn (1889.-1973.) u Egiptu predstavljali su slijedeću etapu u modernističkoj reformi, u kojoj su narasli nacionalistički pokreti i najavila se sekularnija orijentacija. Oni su primjer dvostrukih strujanja - islamskog modernizma i sekularnog nacionalizma.

Ikbal je kombinirao tradicionalni odgoj sa znanjem Zapada, koje mu je bilo blisko. Studirao je u Njemačkoj i Engleskoj, stekao doktorat filozofije u Minhenu i završio pravo u Londonu. Mada advokat po profesiji, ostao je upamćen kao veliki pjesnik-filozof južne Azije. Ikbal je kombinirao ono što je, po njegovom mišljenju, najbolje na Istoku s onim što je najbolje na Zapadu, dakle, islamsko naslijeđe i zapadnu filozofiju (Hegel, Bergston, Fihte i Niče), kako bi dobio sopstvenu sintezu i reinterpretaciju islama. Reformistička prodornost njegovog mišljenja i njegova otvorenost ka zapadnoj misli sažeti su u djelu *Obnova vjerske misli u islamu:*

> Nije čudo što mlade generacije (...) zahtijevaju svježu orijentaciju u svojoj vjeri. Prema tome, neophodno je, s ponovnim buđenjem islama, u nezavisnom duhu, ispitati šta Evropa misli i kolikonam njeni zaključci mogu pomoći u reviziji i, ako je to nužno, rekonstrukciji teološke misli islama.[18]

Kao i Afgani, Ikbal je govorio o potrebi reformacije islama, slično onoj koju je preživjelo kršćanstvo: "Danas prolazimo kroz razdoblje slično periodu protestantske reformacije u Evropi, i pouka uspona i rezultata Luterovog pokreta ne smije biti za nas izgubljena."[19]

Ikbal je pozajmljivao od Zapada, ali nije bio nekritičan prema njemu. Oštro je kritizirao evropski kolonijalizam i imperijalizam. Mada se divio dostignućima Zapada, njegovom dinamičkom duhu, intelektualnoj tradiciji i tehnologiji, osudio je neumjerenosti kolonijalizma i imperijalizma, kapitalističku eksploataciju, ateizam marksizma i moralno bankrotstvo sekularizma. Ikbal je, kao i Ahmed Han, tvrdio da je, suprotno zapadnoj karikaturi islama kao "religiji

---

[18] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction f Religious Thought in Islam* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1968.), p. 8.
[19] Ibid., p. 163

svetog rata", islam religija mira: "Islam osuđuje sve oblika političkih i društvenih nemira. (...) Ideal islama je da, po svaku cijenu, osigura društveni mir."[20] Suprotno Ahmedu Hanu i slično Afganiju, Ikbal je želio uskrslu muslimansku zajednicu koja bi ponovo zadobila političku nezavisnost i stekla pravo mjesto u historiji. Pokušao je da razvije alternativne islamske modele za moderna muslimanska društva. Oslanjajući se na islamsku tradiciju, težio je da "ponovo otkrije" islamske principe i vrijednosti koji će osigurati osnovu za islamsku verziju zapadnih ideja i institucija, kao što su demokratija i parlamentarna vladavina.

Iako je Ikbal vjerovao da je nacionalizam suprotan islamskom idealu nadnacionalne zajednice ili panislamizmu, on je, ipak, prihvatio njegovu praktičnu nužnost i korisnost. Muslimani moraju da steknu nezavisnost i ponovo izgrade svoje lokalne i regionalne zajednice. Nasuprot lojalnosti Sir Sejjida Ahmeda Hana, Ikbal je bio vjesnik nezavisnosti od Britanaca i muslimanskog nacionalizma na potkontinentu. Mada prvobitno indijski nacionalista, njegova briga za identitet i napredak muslimanske manjine u državi u kojoj su dominirali hindusi udaljila ga je od sna o ujedinjenoj Indiji, pa se pridružio Muslimanskoj ligi i počeo da se zalaže za zasebnu muslimansku državu.

Nasuprot Ikbalovom islamskom reformizmu, Taha Husejn, bivši student Muhammeda Abduhua, primjer je sekularne evropske struje u novoj, mladoj egipatskoj generaciji. Njegov život i odgoj odražavaju rascjep u obrazovanju i identitetu egipatskog društva. Mada je vrlo rano oslijepio, završio je seosku vjersku školu, a zatim stekao obrazovanje u dvije najviše kairske obrazovne institucije, na Univerzitetu Azhar, čuvenom islamskom obrazovnom centru, i na Kairskom univerzitetu, novoj, modernoj nacionalnoj ustanovi. Poslije toga je četiri godine (1915.-19.) studirao u Francuskoj, gdje je stekao doktorat na Sorboni. Husejn je postao međunarodno priznat pisac i odgajatelj, a bio je i ministar obrazovanja (1950.-52.).

---

[20] Muhammad Iqbal, "Islam as a Social and Political Ideal", u S.A. Vahid, ed., *Thoughts and Reflections of Iqbal* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1964.), P. 35.

Taha Husejn predstavlja grupu Abduhuovih učenika koji su postali predvodnici političkog i intelektualnog života, ali su vjerovali da se modernim društvenim potrebama najbolje može služiti odvajanjem religije od politike. Vjerovatno ni jedna knjiga ne reprezentira bolje kulturna raskršća s kojima su se muslimani suočili početkom 20. stoljeća i zapadnu orijentaciju mnogih muslimanskih elita u nastajanju od Husejnove knjige *Budućnost kulture u Egiptu*. Ona oličava načela onih koji su zaključili da se izvor buduće snage ne nalazi u povratku islamskoj prošlosti ili stazi islamskog modernizma, nego u agresivnoj, zapadno orijentiranoj, liberalnoj i sekularnoj reformi. Mada je bio oprezan kada je govorio o sekularnom pozajmljivanju, ogromna privlačnost Zapada kao modela uspjeha bila je očigledna i u njegovim raspravama i u stepenu njegovog oslanjanja na zapadne modele razvoja.

Taha Husejn i mnogi iz njegove generacije nisu bili kritičari Zapada, nego su mu se divili. Iako se borio za političku nezavisnost od Evrope, tvrdio je da su korijeni egipatske kulture (kao i njegove budućnosti) i islama neraskidivo vezani za Zapad. On je, zaista, tvrdio da Egipat ne pripada Istoku nego Zapadu! Naglašavao je njihovo zajedničko religijsko i geografsko porijeklo (jedan Bog, Mediteran). Upravo kao što Evropa nije postala Zapad kad je prigrlila kršćanstvo, čiji su korijeni na Srednjem istoku, tako ni Egipat nije postao Istok kad je požurio da prihvati islam. Slično tome, Husejn je tvrdio da su "suština i izvori islama - suština i izvori kršćanstva. (...)

Ne, ne postoje intelektualne ili kulturne razlike koje se mogu naći među narodima Mediterana ili onima koji su pod njegovim uticajem".[21] Husejn je također tvrdio da je sekularizam dugo bio dio egipatske tradicije:" Od najranijih vremena muslimani su bili veoma svjesni novog, univerzalno priznatog principa da su politički sistem i religija različite stvari, da ustav i država, iznad svega, počivaju na praktičnim osnovama."[22] Otuda je, zaključio je on, bilo jedino prirodno

---

[21] Taha Husejn, "The Future of Culture in Egypt", u John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982.), pp. 74-75.
[22] Ibid., p. 74.

da Egipćani prihvate evropske običave i institucije, od ponašanja za stolom i željeznice do političkog, pravnog i obrazovnog sistema.[23]

Sekularna struja Taha Husejna (i drugih bivših Afganijevih i Abduhuovih učenika) na mnogo načina je simptomatična za protivrječnu ostavštinu islamskog modernizma. Bio je to i uspjeh i neuspjeh. Modernisti su osigurali islamski zasnovano načelo za modernu reformu. Oni su ponudili alternativnu tendenciju odbijanja mnogih religijskih vođa i nekritičkim asimilatorskim sklonostima sekularista. Putem spisa, publikacija, učenja modernista, kao i uspostavljanjem obrazovnih društvenih institucija, islamske modernističke ideje i vrijednosti postale su dio muslimanskih rasprava i glavnog toka muslimanske misli. Afganijevo i Abduhuovo naslijeđe uticalo je ne samo na najvažnije arapsko područje u sjevernoj Africi nego, isto tako, i na daleku Indoneziju. Ahmed Han i Ikbal bili su glavna kulturna i intelektualna snaga u južnoj Aziji i van nje. Ipak, modernističke vođe nisu uspjele da stvore organizacije koje bi sistematično razvile i primijenile njihove ideje. Ovo nigdje nije očiglednije doli u tendenciji mnogih njihovih učenika da se okreću sekularnijoj stazi. Taha Husejn je najbolji primjer ove tendencije, kao i Sa'd Zaglul, veliki egipatski nacionalni vođa.

Islamski modernizam prvenstveno je bio intelektualni pokret. Mada nije bio jedinstven i nije stvorio trajne organizacije, njegovo naslijeđe je suštinski uticalo na razvoj muslimanske zajednice i njen stav prema Zapadu. Islamski modernizam probudio je kod muslimana osjećaj za nekadašnju slavu i moć; reinterpretirao je i stvorio moderno ideološko tumačenje islama; pokazao je kompatibilnost islama s modernom zapadnom društveno-političkom reformom. Većina reformatora pravila je razliku između usvajanja zapadnih ideja i tehnologije i obrazovanja zapadnog imperijalizma; i zaista, oni su promovirali ideje antikolonijalizma i muslimanskog jedinstva, autonomije i nezavisnosti. Iz ovih razloga, ljudi kao što su Džemaluddin el-Afgani i Muhammed Ikbal ostat će zapamćeni kao utemeljitelji muslimanskog nacionalizma.

---

[23] Ibid., p. 75.

Nacionalni pokreti i dugi marš ka nezavisnosti

Periodom između dva svjetska rata dominirala su dva međusobno povezana pitanja - nacionalni identitet (nacionalizam) i nezavisnost. Ironično je to što su i sekularni i islamski reformatori vidjeli Zapad kao, istovremeno, pozitivnu i negativnu snagu. Nacionalizam je, s jedne strane, bio reakcija na zapadni imperijalizam, odnosno, na englesku kolonijalnu vladavinu. S druge strane, bio je proizvod stoljeća prozapadne reforme. Mnogi od onih koji su vodili nacionalne pokrete i pokrete za nezavisnost duguju svoje znanje Zapadu i bili su pod uticajem liberalnih nacionalnih uvjerenja i ideala francuske revolucije (sloboda, jednakost, bratstvo) i, određenije, modernih zapadnih političkih vrijednosti i institucija kao što su demokratija, ustavna vlada, parlamentarna vladavina, individualna prava i nacionalizam. Nasuprot tradicionalnom islamskom idealu, u kome politička lojalnost i solidarnost počivaju na nadnacionalnoj islamskoj zajednici (*ummet*) zasnovanoj na zajedničkoj vjeri, moderni nacionalizam je reprezentirao ideju nacionalnih zajednica zasnovanih ne na religiji nego na zajedničkom jeziku, teritoriji, etničkim vezama i historiji.

Islam je igrao važnu ulogu u razvoju pokreta antikolonijalne nezavisnosti i modernog nacionalizma. Pokazao se činiocem na različitim stupnjevima razvoja lokalnog i regionalnog nacionalizma: arapskog, egipatskog, alžirskog, tuniskog, marokanskog, iranskog, pakistanskog, malezijskog i indonežanskog. Ipak, religija je bila daleko od toga da bude jedini činilac. Pozivanje na islam variralo je regionalno i od jedne zemlje do druge, i bilo uslovljeno lokalnim okolnostima. U izvjesnim područjima islam je bio značajan element nacionalizma, dok je u drugim bio podčinjen sekularnom nacionalizmu. U mnogim dijelovima muslimanskog svijeta islamski reformizam (modernistički pokret) i nacionalizam povezali su se formirajući moćnu silu. Glavne teme islamskog reformizma nadahnule su i upotpunile nacionalne

interese: očuvanje muslimanskog identiteta i podmladivanje islamske zajednice, uprkos prijetnji političke i kulturne asimilacije; postizanje muslimanskog jedinstva i solidarnosti radi zadobivanja autonomije i nezavisnosti. U sjevernoj Africi, Iranu i južnoj Aziji, islam je osigurao zajednički identitet, ideologiju i simbole, vođstvo i centre za organizaciju i komunikaciju osnovane pri džamijama. Nadnacionalno pozivanje na odbranu islama ("Islam je u opasnosti!") i "Allahu ekber" ("Bog je najveći") pokazali su se, među mnogim drugim, djelotvornim pokličima okupljanja. Islamske vođe i organizacije često su bili ključni činioci nacionalnih pokreta i pokreta za nezavisnost.

Arapski istok

Islam je odigrao manje zapaženu ulogu u ranom razvoju egipatskog i arapskog nacionalizma. Prvi znaci arapskog nacionalizma pojavili su se prije kao reakcija na osmansku vladavinu nego kao odgovor Zapadu. Naglasak književnog pokreta arapskih kršćana na arapskom jeziku, s njegovim osjećanjem za identitet zajednice koja je ukorijenjena u književnosti i historiji, a ne u religiji, kao i mladoturski program turcifikacije, kojim je akcent s osmanskog premješten na turski etnički i jezički identitet, podstakli su nacionalistička osjećanja među Arapima i vjerskim i etničkim manjinama (balkanskim, grčkim, sirijskim) u vezi s pitanjima jezika, identiteta i političke autonomije u toku kasnog 19. i ranog 20. stoljeća.[24] Tradicionalni, nadnacionalni islamski i imperijalni ili sultanski oblici vladavine iskusili su previranja modernih oblika nacionalizma, zasnovanog na zajedničkom jeziku, teritoriji i etničkim vezama.

Ipak, arapski i egipatski nacionalizam su efikasno oruđe u borbi za nezavisnost od evropske hegemonije dobili tek poslije Prvog svjetskog rata. Naročito važna bila su dva činioca, koja su istovremeno odražavala stalnu prijetnju Zapada i jačanje muslimanskog otpora. U

[24] Albert Hourani, *A History o f the Arab Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.), pp. 308ff.

znak odmazde zbog osmanske podrške Njemačkoj u toku Prvog svjetskog rata, saveznici su rasparčali Osmansko carstvo i oblikovali određen broj modernih nacionalnih država. Prema ugovoru iz Sevra, Britanci i Francuzi su uspostavili sistem koji je Britancima dao kontrolu nad Palestinom (uključujući sadašnji Jordan) i Irakom, a Francuzima nad Sirijom (uključujući današnji Liban), dok je Hidžaz (dio Saudijske Arbije) ostao nezavisan. Istovremeno, s razvojem nacionalističkih pokreta za nezavisnost, unutar kojih je islam imao različitu ulogu, intenzivirana je borba protiv evropskog nacionalizma.

Mada su arapski i lokalni nacionalisti često smatrali kako je neophodno da priznaju svoje islamsko naslijeđe, islam je bio podređen sekularnim oblicima nacionalizma koji su, prvenstveno, naglašavali druge činioce, kao što su zajednički jezik, historija, tradicija i teritorija. Otuda su, na primjer u Egiptu, bivši Afganijevi i Abduhuovi studenti, kao što su egipatski nacionalistički vođa Sa'd Zaglul (umro 1927. god.) i Taha Husejn, stremili sekularnijem egipatskom nacionalnom putu.

Sekularizmu Afganijevih i Abduhuovih učenika suprotstavio se Rešid Rida (umro 1935. god.), koji je nastavio reformističku tradiciju Muhammeda Abduhua. Ipak, politička stvarnost u periodu poslije Drugog svjetskog rata gurnula je Ridaa ka konzervativnijoj i antizapadnoj politici. Iako je zadržao nadnacionalni islamski ideal i gledište o muslimanskom identitetu, pragmatično je, ali nerado, prihvatio stvarnost modernih država i nacionalizam, mada bi ih rado vidio kao dijelove šire islamske zajednice. Progresivna sekularna sklonost egipatskih modernista, naročito bivših Afganijevih i Abduhuovih studenata, uticala je na Ridaovo sve veće divljenje Saudijskoj Arabiji, koja se proglasila islamskom državom, i na njegovo priklanjanje vjerskim vođama (ulemi), čiji je konzervatizam prije toga kritizirao.

Zbog toga je Rida, kasnije, reagirao na sekularizaciju i pozapadnjačavanje muslimanskog društva vidjevši ih kao djelo modernog racionalizma. Sve više se okretao od otvorenosti islamskog modernizma prema kulturnoj sintezi. Umjesto toga, naglašavao je samodovoljnost i sveobuhvatnost islama i zauzeo kritičniji stav u

odnosu na prijetnje Zapada. Ridaov defanzivniji i polemičniji stav odražavao je neuspjeh islamskog modernizma da sačuva čvrsto srednje gledište između odbacivanja i kulturne asimilacije i nagovijestio pojavu aktivističkih islamskih organizacija -Muslimansku braću u Egiptu i *Džema'at-i islami* (Islamsko društvo) u Pakistanu, koji su zastupali antizapadnu i samodovoljnu islamsku ideologiju.

Arapski zapad (Sjeverna Afrika, Magreb)

Islamski reformizam u Sjevernoj Africi, ideološki inspiriran Afganijevim i Abduhuovim selefijskim pokretom, došao je u blisku vezu s nacionalističkim pokretom poslije Prvog svjetskog rata. Sjevernoafrički reformatori su se suprotstavili francuskoj vladavini i opasnostima od kulturne asimilacije, propovijedali su potrebu obnove sopstvenog arapskog i islamskog identiteta i naslijeđa i zastupali modernističku interpretaciju islama. Islamski reformatori su bili među osnivačima i vođama ranih nacionalnih organizacija i partija koje su isticale nezavisnost i nacionalni identitet zasnovan na arapsko-islamskom naslijeđu. To su: 'Allal el-Fasi, koji je u Maroku 1946. god. poveo religijski orijentiranu partiju Istaklal (Nezavisnost); Abdulaziz es-Sa'lebi, koji je poslije Prvog svjetskog rata osnovao tunisku partiju *Dustur* (Ustav); i Abdulhamid ibn Badis (Ben Badis, 1889.-1940.), koji je organizirao Udruženje alžirske uleme 1931. godine.

Religiozni i sekularno orijentirani muslimani koristili su religiju jer su spoznali njenu sposobnost da transcendira lokalne vjerske (sektaške i sufijske), etičke i plemenske razlike, radi mobilizacije masa. Islam je bio korišten kao simbol nacionalnog jedinstva i identiteta u odnosu na francusku vladavinu i prijetnju kulturnom asimilacijom. Pokazao se efikasnim sredstvom za mobilizaciju i premošćivanje jaza između Arapa i Berbera u Maroku i Alžiru.

Iran

Iran se razlikovao od najvećeg dijela arapskog svijeta i južne Azije po tome što je sačuvao nezavisnost. Ipak, ona je ostala ranjiva na britanske i ruske imperijalne planove: Britanci na jugu Irana i Rusi na sjeveru ugrožavali su iranski suverenitet. U razvoju iranskog nacionalizma dva događaja su imala formativni karakter, Duhanski protest (1891.-92.) i Ustavna revolucija (1905.-11.). Oba su predstavljala različite odgovore na zapadni uticaj. Prvi je bio motiviran željom da se Iran zaštiti od spoljašnje infiltracije i ekonomske zavisnosti, a drugi potrebom da se, putem ustavne reforme koju je podstakao Zapad, ograniči šahova arbitrarna moć.

Kada je 1890. god. šah jednoj britanskoj kompaniji dao monopol nad prodajom i izvozom duhana, širom Irana organizirani su bojkoti i štrajkovi, koje su, uglavnom, vodili trgovci i muslimanske vjerske vođe. Učesnici protesta dobili su podršku Džemaluddina el-Afganija, šahovog savjetnika, koji je upozoravao da su ekonomske koncesije bile krupan korak prema staroj vladavini. Ajetullah Hasen eš-Širazi, vrhovni alim, izdao je islamsku deciziju ili rješenje (fetvu) koja zabranjuje pušenje, a najveće džamije osigurale su utočište učesnicima protesta. Plašeći se ruske intervencije, šah je udovoljio zahtjevima štrajkača.

Uspjeh duhanskog protesta i želja da se ograniči arbitrarna moć vladara ohrabrila je vjerske vođe koji su džamije koristili kao centre otpora i utočišta povezujući se, u Ustavnoj revoluciji, s drugim slojevima društva, zemljoposjednicima, trgovcima, oficirima. Mada se šah u početku opirao zahtjevima za uvođenje ustava zapadnog tipa, javni protesti, kao i pritisak Britanije i Rusije, doveli su 1906. god. do stvaranja nacionalne skupštine. Ipak, iranski nacionalni dobici nestali su u toku slijedećih godina, kada je došlo do promjene vladara i kad su Britanija i Rusija bile u prilici da oblikuju sopstvene sfere uticaja. Kao rezultat iskustva s kraja 19. i početka 20. stoljeća iranski nacionalizam je počeo da se suprotstavlja spoljašnjem utkaju i dominaciji, uz snažnu reakciju koja je uključivala islamsku komponentu.

Južna Azija

U južnoj Aziji panislamski i muslimanski nacionalni pokreti razvili su se kao reakcija na evropski kolonijalizam. Uprkos sporadičnim antibritanskim nemirima, muslimani nisu slijedili podršku Osmanskog carstva Njemačkoj u toku Prvog svjetskog rata, nego su, umjesto toga, zadržali probritanski stav. Ipak, poslije rata, zabrinutost muslimanskog svijeta da će saveznici raskomadati Osmansko carstvo i uništiti hilafet dovela je do bujanja panislamskih osjećanja koji su se, na Indijskom potkontinentu, 1919. god. izrazili kroz formiranje Pokreta za hilafet. Poslije nepune godine dana strah muslimana se obistinio, jer je 1920. god. došlo do podjele Osmanskog carstva, što je uvelo u mandatski period. Pokret za hilafet je postojao do 1924. god., kada je Kemal Ataturk, vođa Turske, formalno ukinuo hilafet. Ipak, njegov duh antievropskog imperijalizma i nacionalne nezavisnosti bio je prenijet u Indijski nacionalni kongres, težište nacionalnog pokreta Indije, čije je članstvo presjeklo teritorijalne mede i uključilo vođe svih glavnih vjerskih grupa.

Ipak, tridesetih godina došlo je do jačanja muslimanskog separatizma. Rastući konflikt između hinduističkih i muslimanskih zajednica i rezultati pokrajinskih izbora 1937. god. uvjerili su Muhammeda Alija Džinnu i Muhammeda Ikbala iz Muslimanske lige da je tendencija da se u Indiji glasa po principu pripadnosti određenoj zajednici ugrožavala identitet muslimanske zajednice i mogla dovesti do njene podčinjenosti hinduističkoj većini u nezavisnoj Indiji. Muslimanska liga je sve više zahtijevala zasebnu muslimansku državu i postala glavni nosilac muslimanskog nacionalizma.

Uprkos Džinnaovom sekularnom stavu i zapadnjačkom stilu života, još sekularnije orijentirano vođstvo Muslimanske lige stavilo je naglasak na islam kako bi popravilo blijed utisak o njenom prijeđenom putu. Islamski slogani i simboli pokazali su se efikasnim u mobiliziranju različitih muslimanskih grupa koje su zahtijevale muslimansku otadžbinu.

Ironično je to što se islamska politika Muslimanske lige pokazala iznenađujuće neefikasnom među vjerskim vođama. Većina njih odbila je da podrži zahtjev Lige za zasebnom muslimanskom državom tvrdeći da su nacionalizam i islam u suprotnosti. Razlozi za njihovu osudu nacionalizma razlikovali su se i bili pod uticajem koliko religioznog vjerovanja, toliko i antievropeizma i lokalne politike. Nacionalizam se smatrao zapadnom koncepcijom čiji je uski partikularizam stvarao podjele i bio suprotan islamskom univerzalizmu. Abul Hasen Ali Nedvi, vjerski autoritet i vođa zajednice, tvrdio je da je nacionalizam "usko nacionalno osjećanje, rasna predrasuda i pretjerani obzir prema geografskoj podjeli, što su odlike zapadnog duha".[25] Mevlana Abul Ala Mevdudi, drugi istaknuti vjerski vođa i osnivač Islamskog društva (Džema'at-i islami), primijetio je: "Bilo da je riječ o sferi ekonomije ili politike, građanskih ili zakonskih prava ili dužnosti, oni koji prihvataju načela islama ne mogu se podijeliti nikakvom nacionalnom ili klasnom razlikom."[26]

Mada je mnogo toga rečeno o islamskoj inkompatibilnosti s nacionalizmom, primjedbe indijskih vjerskih vođa na muslimanski nacionalizam bile su motivirane koliko njihovim suprotstavljanjem Muhammedu Aliju Džinni, koga su smatrali dijelom zapadne sekularne elite, toliko i ideološkim ubjeđenjem. Većina je bila ubjeđena da je muslimanski nacionalizam Muslimanske lige bio motiviran jedino licemjernim pokušajem da se dobiju izbori i da je prikrivao Džinnaovu namjeru da u novopredloženoj muslimanskoj domovini, Pakistanu, stvori prije sekularnu nego islamsku državu.

Narodi Indijskog potkontinenta konačno su 1947. god. stekli nezavisnost. Stvorene su dvije države: sekularna Indija, u kojoj su dominirali hindusi ali sa značajnom muslimanskom manjinom, i Pakistan, domovina muslimana u kojoj će muslimanski nacionalizam,

---

[25] S. Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World* (N. d.; rpt. Lahore: Muhammad Ashraf, 1967.), P. 139.

[26] Abul Ala Mewdudi, *Nationalism and Islam* (Lahore: Islamic Publications, r 947.), p. 20.

očekivalo se, ujediniti Zapadni i Istočni Pakistan (današnji Bangladeš), koji su bili razdvojen' hiljadama kilometara indijske teritorije.

Nove države i "Zapad: od oponašanja do neuspjeha liberalnih režima

Poslije sticanja nezavisnosti, odnos islama prema Zapadu bio je više u duhu nadmetanja nego u duhu sukoba. Dok su se novonastale države borile da se učvrste, Zapad se pokazao nužnim i često popularnim uzorom i modelom. Mada je borba za nezavisnost ostavila duboka i gorka osjećanja i ožiljke, većina vlastodržaca je zadržala kolonijalno institucionalno naslijeđe i veze. Modernizacija je bila nametnuta odozgo, od vlasti i pozapadnjačenih elita. Evropski jezici ostali su drugi (među modernim elitama često prvi) jezici po važnosti. U pojedinim zemljama evropski jezici su bili zvanični jezici administracije, sudova i univerzitetskog obrazovanja. Moderni birokratski, obrazovni i pravni sistemi, kao i trgovina, ostali su netaknuti. Islamski zakon bio je uglavnom ograničen na područje ličnog statusa ili na porodično pravo. Otuda, na primjer, francuski jezik i kultura ostali su uticajni u sjevernoj Africi i Libanu, a engleski u južnoj Aziji i Maleziji. Pojedinci, zemlje, gradovi i institucije bili su moderni u mjeri u kojoj su bili pozapadnjačeni - to se odnosilo na jezik, odjeću, manire, znanje, organizacionu strukturu i vrijednosti, arhitekturu i infrastrukturu. Naročito je Amerika uživala povlašteno mjesto, jer nije ostavila negativno naslijeđe evropskih kolonijalnih sila.

Zapadna orijentacija teorije razvoja i modernizacije i njena primjena u muslimanskom svijetu uspostavila je, u toku narednih decenija, obrazovnu i tehničku razmjenu i inicirala stvaranje političkih, ekonomskih i vojnih saveza. Samo je nekolicina osporila prihvaćenu mudrost da modernizacija znači progresivno pozapadnjačivanje i sekularizaciju društva. Diveći se Zapadu zbog njegovih demokratskih ideala, vojne moći i tehnologije, studenti u mnogim muslimanskim zemljama visoko su cijenili zapadno obrazovanje kod kuće a, posebno,

na strani. Takvo obrazovanje često je bilo najsigurnija karta za odgovorna mjesta u vladi, na poslu i u akademskim krugovima. Uspostavljene su bliske međunarodne veze između vlada, armija, naftnih kompanija i banaka. Tako je, na primjer, Habib Burgiba (Bourguiba), koga je Francuska protjerala u toku nacionalne borbe, sve više vezivao Tunis za Francusku i francusku kulturu. Francuski je, a ne arapski, bio jezik višeg obrazovanja i kulture. Jordanski kralj Husejn i iranski šah postali su bliski saveznici Sjedinjenih Američkih Država. Pakistan je ostao član britanskog Komonvelta, a engleski je služio kao jezik administracije i višeg obrazovanja.

Ipak, u toku pedesetih i šezdesetih godina rasprostranjeno nezadovoljstvo dostignućima liberalnog nacionalizma inspiriranog Zapadom uzelo je danak kada su monarsi i vlade počeli da padaju u Egiptu, Libiji, Sudanu, Iraku i Alžiru. Egipatsko rastuće razočarenje u Evropu nije bilo atipično.

> Prvi svjetski rat, političke borbe u međuratnim godinama, velika depresija i, najzad, Drugi svjetski rat izložili su Egipćane neuspjesima ustavnih i liberalnih vlada Evrope, nemilosrdnosti sila, njihovoj indiferentnosti i manipuliranju neevropskim narodima i njihovom preziru prema podčinjenima. Ovi događaji poljuljali su povjerenje mnogih Egipćana, a budućnost, koja je pripadala Zapadu, ostavila je druge razočarane i otuđene. Štaviše, neuspjeh liberalnih režima (...) da se istovremeno nose s političkim i ekonomskim problemima zemlje također je uzdrmao vjeru u parlamentarne režime i vrijednost individualizma.[27]

Pojavile su se dvije ideološke orijentacije ili pokreta, oba populistička: islamski aktivizam Muslimanske braće i arapski nacionalizam / socijalizam Džemala Abdunnasira. Pripadnici oba pokreta zagovarali su domaće arapsko-islamske korijene i izvore i arapsko jedinstvo, i bili kritični prema neuspjesima liberalnog nacionalizma i Zapada. Muslimanska braća i Naser nisu samo osvojili maštu Egipćana nego su, isto tako, uticali na arapski svijet, a i šire. Dok

---

[27] Ira M. Lapidus, *A History of Isamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988.), pp. 625 - 26.

je arapski nacionalizam pokušao da potuče islam, islamski aktivizam je isticao prvenstvo islama i pozivao na stvaranje islamskog poretka - političkog sistema uređenog islamskim zakonom - kao osnove arapskog jedinstva i solidarnosti.

Moderni islamski neorevivalistički pokreti i "neuspjeh Zapada"

Islamska reforma i muslimanske reakcije na evropski nacionalizam i Zapad doživjeli su u tridesetim i četrdesetim godinama značajan ideološki zaokret stvaranjem dvije moderne islamske organizacije, Muslimanske braće u Egiptu i Islamskog društva (*Džema'at-i islami*) na Indijskom potkontinentu. Obje su oličavale sve veću ambivalentnost u odnosu na prodiranje zapadne kulture, prijetnju sekularnog nacionalizma i stalno političko prisustvo zapadnog imperijalizma.

"Zapad sigurno teži da nas ponizi, da okupira naše zemlje i počne da uništava islam ukidajući njegove zakone i tradiciju. Čineći to, Zapad djeluje pod vođstvom crkve. Moć crkve je djelotvorna u usmjeravanju unutrašnje i spoljne politike zapadnog bloka, predvođenog Engleskom i Amerikom."[28]

I Muslimanska braća i Džemat isticali su islamsku ideološku samodovoljnost i bili manje prilagodljivi, a daleko više kritični prema Zapadu. Dok je islamski modernizam htio da uči i da se nadmeće s uspjehom Zapada, Muslimanska braća i *Džema'at* naglašavali su neuspjeh i zapadnog (kapitalističkog) i istočnog (marksističkog) modela razvoja u muslimanskom svijetu. Oni su osuđivali pozapadnjačavanje i sekularizaciju muslimanskih društava, svojstvo nacionalizma da dijeli i neumjerenost kapitalizma, kao i materijalizam i bezbožništvo

---

[28] Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969.), p. 229.

marksizma. Muslimani su podsjećani da postoji i treći način - islam, kao alternativa uvezenim modelima i sistemima.

Njihova želja da mijenjaju društvo uključit će ih u politiku i, povremeno, konfrontirati sa sopstvenim nacionalnim vladama. Islamski aktivisti i nacionalni režimi optuživali su jedni druge za nasilje i pobunu. U različitim vremenima aktivističke vođe su bile hapšene, a njihove organizacije zabranjivane. Hasan el-Benna je bio ubijen 1949. god., vođe Muslimanske braće pogubljene, a ova organizacija ugušena i u kasnim šezdesetim godinama zvanično zabranjena. Iako su Mevlana Mevdudi i vođe Džema'ata zatvarani i jednom prilikom, čak, osuđeni na smrt, Džema'at-i islami je mnogo slobodnije učestvovao u političkom procesu nego što je to bio slučaj u Egiptu. Značaj Muslimanske braće i organizacije Džema'at-i islami prešao je nacionalne granice i s vremenom dobio transnacionalni značaj. Muslimanska braća su inspirirala stvaranje sličnih organizacija u Sudanu, Siriji, Jordanu, Zalivu i Africi. Džemat je razvio srodne organizacije u Indiji, Bangladešu, Afganistanu i Kašmiru. S vremenom će spisi Hasana el-Bennaa, Sejjida Kutba i Mevlane Mevdudija biti prevedeni i rasijani širom islamskog svijeta. Njihova vizija islama kao alternativne državne i društvene ideologije i primjer njihovih organizacija i aktivista postale su model za buduće generacije muslimana. Za mnoge muslimane to je predstavljalo vezu između tradicionalnog religijskog naslijeđa i modernog života.

Arapski nacionalizam/socijalizam i Zapad

Od sredine pedesetih godina, arapski nacionalizam / socijalizam i figura Džemala Abdunnasira dominirali su arapskim svijetom i predstavljali izazov za zapadne sile. Kako se uticaj evropskog kolonijalizma smanjivao, Sjedinjene Američke Države i Sovjetski savez pojavljivali su se kao supersile. Zapadni kapitalizam, marksizam i socijalizam bili su konkurentske snage u hladnom ratu koji je, izgledalo je, primoravao nacije u razvoju da izaberu između Zapada i

komunizma. Činilo se da je liberalni nacionalizam iscrpljen ili diskreditiran, zato što su arapski socijalistički pokreti poljuljali režime. U Egiptu, Siriji, Libanu, Iraku, Sudanu i Alžiru na vlast su došle nove vlade koje su zastupale arapski socijalizam. Naserizam, odnosno Naserov panarapski nacionalizam / socijalizam je, u kasnim šezdesetim godinama, inspirirao Gaddafijevu revoluciju u Libiji i Nimejrijevu revoluciju u Sudanu, arapski socijalizam *Ba's* ("buđenje") partija u Siriji i Iraku i arapsko-islamski socijalizam alžirske nezavisnosti (1962.).

Sve nove vlade dijelile su pogled na svijet koji je preovladivao u mnogim zemljama trećeg svijeta. One su optuživale evropski imperijalizam za invaziju i okupaciju, kao i njegovu političku diobu, stvaranjem država i povlačenjem vještačkih nacionalnih granica i, otuda, slabljenje arapskog i islamskog svijeta. Prihvatile su borbu protiv kolonijalizma, ozlojeđeni ulogom Zapada u stvaranju i podršci zapadnoj koloniji Izraelu, usred arapske domovine, i osudile neuspjehe tradicionalnog arapskog političkog vođstva i njegovog zapadnjačkog, liberalnog nacionalizma. Isto tako, osudile su radikalni individualizam kapitalizma, pozvale na arapsko jedinstvo i solidarnost i obećale stvaranje novog društvenog poretka koji će olakšati položaj masa u arapskom društvu.

Možda ni jedan arapski vođa nije više raspalio maštu arapskog i trećeg svijeta od Džemala Abdunnasira (Naser, 1918.-70). Politički razvoj Srednjeg istoka dugo je bio u sjenci sjećanja na Nasera. Njegovo ime povezano je s dva sukoba koji oličavaju antiimperijalističko raspoloženje i politiku tog perioda - Suecom i Palestinom. Karizmatski vođa, čija je sposobnost da utiče na masu izazivala zavist svih arapskih političara i gnjev njegovih neprijatelja, Naser je raspalio maštu i mobilizirao osjećanja Arapa i muslimana daleko izvan granica Egipta. Želeći da utemelji svoje vođstvo širom arapskog svijeta, Naser je egipatski nacionalizam proširio u arapski nacionalizam/socijalizam, koji je bio ukorijenjen u zajedničkom regionalnom arapsko-islamskom naslijeđu. Mada se Naser za vođstvo u arapskom svijetu nadmetao s Hašimijama u Iraku i Jordanu, kao i sa saudijskim dvorom, među ljudima tog dijela svijeta nije imao premca u popularnosti i bio je predmet ličnog kulta s kojim se može porediti veoma malo arapskih ili

muslimanskih vlastodržaca, osim, možda, ajetullaha Homeinija. U arapskim zemljama postojale su naserističke partije, kao i aktivne studentske organizacije u Libanu, Siriji i Jordanu. Naserove slike ukrašavale su zidove domova i ulice gradova i sela u mnogim zemljama. Na njega se gledalo kao na spasioca Arapa i Palestinaca.

Kada su Naser i tzv. Slobodni oficiri u državnom udaru jula 1952.. god. oborili režim kralja Faruka, koji je bio pod britanskom dominacijom, to je bilo ocijenjeno kao otpor evropskom kolonijalnom uticaju, neuspješnoj politici zapadnog liberalnog nacionalizma i kapitalizma i kao neprihvatanje sramote egipatskog poraza u Palestini 1948. godine. Naserova nacionalistička i antiimperijalistička (često interpretirana kao antizapadna) uvjerenja, njegova nadnacionalna popularnost i vođstvo u arapskom i trećem svijetu, bili su učvršćeni prkošenjem želji Zapada da kontrolira Suecki kanal i stvaranjem Pokreta nesvrstanih zajedno s indijskim i indonežanski vođama Nehruom i Sukarnom.

Kad su Sjedinjene Američke države 1956. god. odbile da daju zajam za izgradnju Asuanske brane, Naser je preuzeo kontrolu nad Suecom. Nacionalizirao je Kompaniju Suecki kanal, dramatično se obraćajući uzrujanoj masi: "O, Amerikanci, dabogda se udavili u svojoj pomami!"[29] Ostao je nepokolebljiv i kad ga je britanski predsjednik vlade Entoni Idn (Anthonv Eden) optužio da se ponaša kao Hitler (kao što će Džordž Bus kasnije optuživati tzv. Naserovog nasljednika Saddama Husejna). Uz pomoć Izraela, koga su Arapi smatrali evropskom i američkom kolonijom, Francuzi i Britanci su 1956. god. izvršili invaziju na Egipat, a Izrael je okupirao Sinaj. Mada su intervencija Ujedinjenih nacija i stav Sjedinjenih Država da to znači povredu međunarodnog prava prinudili Britaniju, Francusku i Izrael da se povuku, arapski, muslimanski i, šire, treći svijet su ovaj poraz evropskog kolonijalizma pripisali Naseru. Naserov prkos Zapadu na Suecu - spojen s njegovim strasnim optuživanjem zapadnog imperijalizma, njegovim ratovima s Izraelom i njegovom doktrinom o "pozitivnoj neutralnosti" (dobijao je oružje od Sovjetskog saveza i

[29] Goldschmidt, *Concise History,* p. 278.

priznao Narodnu Republiku Kinu) - žigosali su ga, jednostavno kao antizapadnog lidera. Ipak, za veliki dio trećeg svijeta postao je simbol antiimperijalizma.

Pojava Naserovog arapskog nacionalizma / socijalizma i Ba's partije nagovijestili su period u kojem je lokalni ili državni nacionalizam bio transformiran i poistovjećen s nadnacionalnim, panarapskim osjećanjem, koje je naglašavalo arapsko političko ujedinjenje i nezavisnost od spoljašnje dominacije. I zastupnici naserizma i Ba's partija su za bolesti arapskog svijeta okrivili evropski kolonijalizam i suparništvo prozapadnih arapskih monarhija u borbi za vlast. Vještačka fasada modernih nacionalnih država i društava, čije granice je često vještački povlačila Evropa i čijim je vođama, koje je takoder postavila Evropa, nedostajao politički legitimitet, proizvela je pukotinu u arapskoj naciji. Oni su tvrdili da su ove podjele ovjekovječile arapsku slabost i zavisnost od Zapada i učinile da arapski svijet ne bude u stanju da spriječi stvaranje Izraela.

Program arapskog nacionalizma bio je idealistički, revolucionaran i ambiciozan. Prije je afirmirao ideal nego stvarnost - postojanje arapske nacije koja će, politički i ekonomski, biti jedinstvena. Arapsko jedinstvo i solidarnost bili su ukorijenjeni u nadnacionalnom arapskom identitetu, zasnovanom na zajedničkom jeziku, historiji i teritoriji. Arapski socijalizam je obećao stvaranje novog socijalnog poretka, zasnovanog na državnom planiranju i kontroli važnijih industrijskih grana, finansijskih institucija i komunikacija. Arapski socijalizam je trebalo da bude alternativa kapitalizmu i komunizmu izbjegavajući kapitalistička zla individualizma (koncentraciju ekonomske moći i bogatstva) i njegov potrošački mentalitet, kao i marksistički ateizam i teoriju klasnog sukoba. Arapski režimi su bili optuženi za neuspjeh da odgovore potrebama prijetežno siromašnih masa radnika i seljaka. Ovaj neuspjeh je bio pripisan ekonomkkim sistemima koji su kontrolirali ili domaći feudalizam malog broja privilegiranih elita ili kapitalizam, koji je bio poistovjećen sa zapadnim vlasništvom ili ekonomskom zavisnošću. Arapski socijalizam je obećao pravednije društvo državnom kontrolom

nacionalnih resursa i proizvodnje i pravičnijom raspodjelom bogatstva i društvenih usluga.

Ujedinjenje Egipta i Sirije 1958. god. kojim je formirana Ujedinjena Arapska Republika, s Naserom kao njenim prvim izabranim predsjednikom, i ba'sistički državni udar u Iraku 1963. god., izgleda da su bili znak za uključivanje ove tri glavne zemlje u novi arapski poredak. Ipak, bilo je to obećanje kratkog vijeka, jer Naser i Ba's partija nisu uspjeli da prevazidu nesuglasice nastale oko vođstva u novoj državi. Ali, neuspjeh arapskih vođa i arapskog socijalizma da stvore nadnacionalnu političku uniju bio je nadoknaden njihovim retoričkim i političkim suprotstavljanjem Izraelu. Palestina se pokazala djelotvornim simbolom i tačkom okupljanja.

Palestina

Stvaranje Izraela 1948. god. tumačeno je kao najdrskiji primjer evropskog kolonijalizma i njihove želje da Arapi ostanu slabi i razjedinjeni. Izrael je smatran evropsko-američkom kolonijom usred arapske nacije. Arapski porazi 1948. i 1956. god. bili su dodamo poniženje. Za arapske vođe Palestina je bila tema koja nije ugrožavala klasne, političke ili vjerske interese, a koju su mogli da eksploatiraju u domaćoj i međunarodnoj politici, uprkos njihovom međusobnom optuživanju. Vojne vođe i monarsi, obrazovani i neobrazovani, zemljoposjednici i seljaci, sekularao i islamski orijentiranisvi oni su mogli da se identificiraju s položajem Palestinaca. Borba protiv Izraela simbolizirala je borbu protiv imperijalizma osiguravajući zajednički cilj i osjećaj jedinstva i odvraćajući političku pažnju od neuspjeha režima i arapskog nacionalizma / socijalizma. Kao u nacionalnoj borbi, i sekularno i vjerski orijentirani arapski nacionalisti i islamski aktivisti našli su zajedničko tlo gledajući na pitanje oslobođenja Palestine kao na veliki džihad protiv zapadnog imperijalizma.

Arapski nacionalizam i islam

Mada je arapski nacionalizam po svojoj orijentaciji bio prvenstveno sekularan, on je priznavao islamsku komponentu arapske historije i identiteta. Bio je blizak (jezički, historijski i vjerski) islamu. Arapski je jezik objave i zvanične molitve u islamu, arapska i islamska historija su isprepletane (rani heroji, osvajanja i dostignuća), domovina i rani centri moći i kulture nalazili su se u arapskom svijetu. Štaviše, arapski nacionalisti i Muslimanska braća, aktivisti u Egiptu i Siriji, dijelili su zajedničke interese kao što su antiimperijalizam, potreba za arapskim jedinstvom i solidarnošću i oslobođenje Palestuie. Ipak, iako su Muslimanska braća u Egiptu u početku podržala Nasera i Slobodne oficire, prešli su u opoziciju kada je postalo jasno da Naser ne namjerava da uspostavi islamsku vladavinu. Naserova vlada se sukobila s Muslimanskom braćom i zabranila ovu organizaciju I954. god. i ponovo 1965. god., poslije neuspješnih pokušaja da izvrše atentat na Nasera; na hiljade ih je bilo zatvoreno, a mnoge vođe su pogubljene.

Iako Naser nije bio voljan da dozvoli islamsku opoziciju, stvarnost egipatskog i arapskog društva primorala ga je da sve više koristi religiju ili da manipulira njome kako bi opravdao svoj državni socijalizam i proširio osnovu svoje podrške. Potreba da se suprotstavi i kontrolira islamsku opoziciju, kao i da se odupre sve većoj želji Saudijske Arabije za nadnacionalnim muslimanskim vođstvom, podstakla je Nasera da u svojoj spoljnoj politici pažljivo koristi islam. Saudijci su postajali sve podozriviji prema Naserovom agresivnom, ekspanzionističkom insistiranju na panarapskom vođstvu.

Njih je, isto tako, ugrožavala populistička kritika arapskog socijalizma koja je bila uperena protiv "feudalizma" konzervativnih arapskih monarhija i njena podrška njihovom obaranju. Saudijci su se prijetnji arapskog nacionalizma suprotstavili tako što su prihvatili panislamsku ideologiju i vođstvo i osudili Naserov neislamski "socijalizam". Oni su koristili svoje pravo na to što su čuvari islamskih svetih gradova Mekke i Medine i zaštitnici hodočašća, kao i svoje naftno bogatstvo, da bi sebe promovirali kao pokrovitelje islama i podstakli muslimansku solidarnost. Isto tako, stvorili su međunarodne

islamske organizacije kao što su Svjetska muslimanska liga - Rabita (1966. god.) i Organizacija islamske konferencije (1969. god.), preko kojih su finansirali promociju i očuvanje islama (izgradnju džamija, škola, bolnica i štampanje i širenje vjerske literature).

Naser se suprotstavljao tako što je koristio vjerske simbole, vođe i institucije da opravda i stekne podršku za svoju arapsku socijalističku ideologiju i politiku. Njegova vlada je kontrolirala ili kooptirala vjerski establishment. Nacionalizirala je Univerzitet Azhar, najstarije sjedište islamske učenosti i vjerskog autoriteta, i kontrolirala plate i sredstva mnogih džamija i vjerskog osoblja. Naser je koristio vjerski učene ljude sa Univerziteta Azhar i državni časopis *"Islamska propovjedaonica"* (*El-Minberu-l-islami*) da ozakoni arapski socijalizam i njegovu politiku državnog vlasništva i nacionalizacije. Identificirao je islam s arapskim socijalizmom i njegovim principima antiimperijalizma, društvene pravde i jednakosti. Na arapsko-islamskoj konferenciji oslobodilačkih organizacija naglasio je da se arapski i islamski svijet suočavaju s istim neprijateljem - imperijalizmom. Egipat je bio sponzor međunarodnih konferencija kao što su afro-azijske konferencije 1964. i 1965. god., koje su raspravljale o važnosti islama u borbi protiv imperijalizma.

Ipak, u suštini, Naserov arapski nacionalizam je, kao i socijalizam Ba's partije, ostao prvenstveno sekularan po svojoj orijentaciji. Ovo nikad nije bilo jasnije nego u arapsko-izraelskom ratu 1967. god., koji se vodio pod zastavom i sloganima arapskog nacionalizma / socijalizma. Strahovit poraz arapskih snaga bio je povod za optužbu arapskog nacionalizma, potpalio je arapske i muslimanske strasti protiv Izraela i američkog neoimperijalizma i postao glavni katalizator islamskog buđenja.

Prva polovina 20. stoljeća bila je svjedok evropskog kolonijalizma i pojave modernih muslimanskih nacionalističkih država. Oba iskustva su umnogome zavisila od Zapada ili bila pod njegovim uticajem. Slom Osmanskog carstva i nastanak zemalja pod francuskim i britanskim mandatom ostavili su naslijeđe koje doprinosi nestabilnosti vođa i režima sve do današnjih dana. To je ojačalo predstavu o militantnom imperijalističkom Zapadu i stvorilo moderne države čije su

vještački povučene granice i mandatno naimenovani vladari posjedovali sumnjiv politički legitimitet.

Odnos "ringišpila" između Zapada i muslimanskog svijeta, zasnovan na nestabilnoj politici, nastavio se u postkolonijalnom periodu i razdoblju poslije borbe za nezavisnost. S jedne strane, Evropa i Amerika su predstavljale primjer modernizacije i razvoja *par excellence*, primjer toga što je značilo živjeti u sasvim modernom svijetu, od arhitekture i medicine do obrazovanja i tehnologije. S druge strane, u očima mnogih, relativna zaostalost muslimanskog svijeta i njegova sizifovska borba da izgradi jaka, stabilna društva, pripisivani su gorkoj žetvi evropskog kolonijalizma. Stvaranje Izraela, Suecka kriza i politika hladnog rata smatrani su aspektima politike neokolonijalizma poslije Drugog svjetskog rata, hegemonističkom šahovskom partijom između Sjedinjenih Američkih Država i Sovjetskog saveza, koja je ugrožavala identitet i integritet muslimanskog svijeta.

Iako je arapski nacionalizam/socijalizam raspršio neuspjehe liberalnog nacionalizma, omamljujuće vizije jedinstva i moći, koje je u šezdesetim godinama simbolizirao Džemal Abdunnasir, rasplinula je neumitna stvarnost arapsko-izraelskog rata 1967. god. Arapski nacionalizam/ socijalizam je bankrotirao, pokazao se kao rasplinuti mit, a to je neuspjeh od kojeg se još nije oporavio. U ideološkom smislu, nije uspio da uspostavi panarapsko jedinstvo i solidarnost: Panarabizam se pokazao nesposobnim da prevazide različite i, često, konkurentske interese arapskih vođa i društava. U društveno-ekonomskom smislu, arapski socijalizam s nacionalizacijom i zemljišnom reformom nije doveo do obećane egalitarizacije arapskog društva, niti je značajno izmijenio položaj masa. Kao što se vidjelo u Šestodnevnom ratu (1967. god.), arapske vlade su se, diplomatski i vojno, pokazale nemoćnim na međunarodnoj sceni. Parlamentarna demokratija nije bila u stanju da kontrolira vladajuće elite i vojsku. Uprkos nekolikim decenijama nezavisnosti izgledalo je da su uvezene ideologije i razvojni projekti podbacili. Ostala su stara pitanja identiteta, nacionalne ideologije, političkog legitimiteta, društveno-ekonomske reforme i zapadne dominacije. Neuspjesi vlada i nacionalnih ideologija (liberalnog nacionalizma i arapskog socijalizma), oličeni u poniženju iz 1967. god.,

ubrzali su produbljivanje razočarenja i krizu u mnogim muslimanskim društvima i doprinijeli političkom i društvenom buđenju islama.

Četvrto poglavlje

ISLAM I DRŽAVA: DINAMIKA BUĐENJA

U svijesti većine zapadnjaka, za koje su historija islama i Zapada, u najboljem slučaju, neodređeni pojmovi, znanje i stavovi o muslimanskom svijetu oblikovani su savremenim predstavama i iskustvom koji su izraženi pojmovima kao što su islamski fundamentalizam i terorizam. Fraza "muslimanski fundamentalist" postala je, za zapadne vlade i medije, zgodan način da se identificiraju različite grupe u muslimanskom svijetu i, istovremeno, "bauk" za muslimanske režime koji žele da diskreditiraju i omalovaže svoju opoziciju. Za mnoge, "fundamentalizam" izaziva slike gomile koja uzvikuje "Smrt Americi!", ambasada u plamenu, atentata i otmičara koji ugrožavaju nevine živote, slike ljudi odsječenih ruku i ugnjetanih žena. Savremeno buđenje islama u muslimanskoj politici daleko je raznovrsnije i značajnije nego što ove predstave i slogani saopćavaju. Kao politički i socijalni fenomen, njegovo prisustvo i uticaj na muslimanska društva mnogo su iznijansiraniji. U čemu je raznolikost političkog islama, onakvog kakav se ispoljio u skorašnjim iskustvima muslimanskih država? Kako su vlade koristile islam i kako je primjena islama uticala na dinamiku i razvoj muslimanske politike? Zašto je Zapad sve to pogrešno interpretirao i razvio politiku koja je osnažila muslimanske stereotipe o antiislamskom neokolonijalizmu i, tako, doprinijela daljem otuđenju i ozlojeđenosti?

Islam i moderna država

Do sredine 20. stoljeća veći dio muslimanskog svijeta stekao je nezavisnost. Uticaj i još prisutna privlačnost Zapada bili su očigledni u sekularnoj orijentaciji koju su izabrali vladari i moderne elite. Čak i u onim zemljama u kojima je islam igrao značajnu ulogu u nacionalnim pokretima, nova generacija koja je došla na vlast izabrala je sekularniju orijentaciju. Ako se pogleda širom muslimanskog svijeta, mogu se razlikovati tri orijentacije ili modela odnosa religije prema državi - islamski, sekularni i muslimanski. Saudijska Arabija se proglasila islamskom državom. Monarhija saudijskog dvora zasnovala je svoj legitimitet na islamu polažući pravo da vlada i da njome vladaju Kur'an i islamski zakon. Saudijski dvor je uspostavio bliske odnose s ulemom, čiji su pripadnici nastavili da uživaju povlašteni položaj kao savjetnici vlade i činovnici u pravnom i obrazovnom sistemu. Saudijska vlada koristila je islam da ozakoni domaću i vodi spoljnu politiku.

Na drugoj strani, Turska, jedini ostatak Osmanskog carstva, odlučila se za sekularnu državu, u kojoj je religija strogo ograničena na lični život. Turska se, pod vođstvom Kemala Ataturka (predsjednik 1923-38.), upustila u opsežan proces turcifikacije, pozapadnjačavanja i sekularizacije, koji je preoblikovao jezik i historiju, kao i religiju i politiku. Zapadno pismo zamijenilo je arapsko, a historija je reinterpretirana potiskivanjem njene arapske komponente i glorificiranjem, a povremeno i fabriciranjem njenog turskog naslijeđa. Ataturk je autokratski nadgledao čitav niz reformi koje su svrgle sultana, ukinule hilafet, odvojile islam od države, zatvorile vjerske škole, zabranile nošenje svešteničke odjeće, a tradicionalne institucije (zakon, obrazovanje, vladu) zamijenile modernim, Zapadom inspiriranim alternativama.

Ipak, većina zemalja u muslimanskom svijetu zadržala je srednju orijentaciju. To su bile države u kojima su većina stanovništva i naslijeđa bili muslimanski i koje su težile umjerenom sekularnom pravcu razvoja. Mada je većina gledala na Zapad, kao osnovu svojih

sistema moderne ustavne vladavine, prava i obrazovanja, oni su u svoje ustave unijeli i islamske odredbe, po kojima bi poglavari država trebalo da budu muslimani ili da islamski zakon bude priznat kao izvor prava (čak i kad to nije bio slučaj u stvarnosti). Ove vlade su težile da kontroliraju religiju uključujući vjerske institucije u državni aparat, u ministarstva pravde, obrazovanja i vjere. S nekoliko izuzetaka, opšta tendencija, očekivanja i cilj ovih vlada i njihovih zapadno obrazovnih elita bio je stvaranje moderne države oblikovane po zapadnom obrascu. Preovladujuća ideološka tendencija, koja je slijedila zapadne modele, bila je da se podstaknu sekularni oblici nacionalnog identiteta i solidarnosti i religija ograniči na privatni život. Prevladali su lokalni (egipatski, sirijski, libijski) ili regionalni jezički (arapski i ba'sistički) oblici nacionalizma ili socijalizma. Ipak, ova sekularna tendencija počela je, skoro neprimjetno, da se mijenja u šezdesetim godinama, a promjena je postala izrazitija u sedamdesetim i osamdesetim. Kao što pokazuju primjeri Sudana, Egipta, Libije i Irana, upotreba i manifestacija islama značajno su varirale. Društveno-politički i ekonomski uslovi određivali su kako će islam biti definiran i primijenjen. Uz to, islam se pokazao i kao izazov i kao prijetnja - izvor stabilnosti i nestabilnosti, legitimiteta i revolta, i podjednako je korišten od strane prozapadnih i antizapadnih vlada. Vojni (i bivši vojni) vlastodršci, kao što su Mu'ammer Gaddafi u Libiji, Dža'fer Muhammed Nimejri u Sudanu, Anvar Sadat u Egiptu i Zulfikar Ali-Buto i general Zija ul-Hak u Pakistanu, pozivali su na islam da bi osnažili svoj legitimitet, stekli široku podršku i opravdali vladinu politiku. Suprotno tome Habib Burgiba u Tunisu i iranski šah otvoreno su nastavili sekularnim putem.

Sadat, Gaddafi, Nimejri imaju zajedničku vezu s egipatskim karizmatskim vođom Džemalom Abdunnasirom. Gaddafi i Nimejri dokopali su se vlasti 1969. god., revolucije u svojim zemljama oblikovali su po ugledu na Naserovu julsku revoluciju 1952.. god. i svrstali su se uz Naserov nacionalizam/socijalizam s njegovom vizijom arapskog jedinstva. Gaddafi, Naser i Nimejri su 1970. god. zaključili ugovor u Tripoliju koji je imao za cilj potpuno spajanje Libije, Egipta i

Sudana. Sličan ugovor bio je zaključen s Naserovim nasljednikom Anvarom Sadatom, ali nije bio realiziran.

Poslije arapskog poraza 1967. god. i diskreditiranja arapskog nacionalizma, revolucionarne nacionalističko/socijalističke vlade Libije, Sudana i Egipta okrenule su se islamu da bi poduprle svoje poljuljane političke ideologije.

Libija

"O, ljudi, iscijepajte sve uvezene knjige koje ne ističu (vrijednost) arapskog naslijeđa i islama, socijalizma i progresa."

Mu'ammer Gaddafi

Ovim upečatljivim riječima Mu'ammer Gaddafi je najavio svoju sveobuhvatnu kulturnu revoluciju, domaću socijalističku viziju ukorijenjenu u libijskom arapskom naslijeđu i islamskoj vjeri.[1] Malo je vođa u muslimanskom svijetu koji su na oporiji način od Gaddafija skrenuli na sebe pažnju Zapada i simbolizirali "islamski radikalizam i terorizam" u sedamdesetim i osamdesetim godinama. Mnogo prije islamskih revolucionarnih slogana u Homeinijevom Iranu, veliki panoi u Libiji, ukazujući na Gaddafijevo preuzimanje vlasti prvog (*el-fatih*) septembra, objavili su: "*El-fatih* je islamska revolucija."[2]

Moderni razvoj Libije bio je pod dubokim uticajem dva događaja. Tamo je 1959. god. otkrivena nafta i tako je ovaj siromašan narod od milion stanovnika, koji je dugo ekonomski zavisio od Britanije i Amerike, u roku od jedne decenije postao vodeći proizvođač nafte. Dramatični državni udar 1969. god. doveo je Gaddafija na vlast. Kao i u sličnim recolucionarnim pokretima u arapskom svijetu, koji su u toku pedesetih i šezdesetih godina došli na vlast u Egiptu, Siriji, Iraku i Alžiru, osnova libijskog udara bila je društveno-ekonomska reforma

1

2

koju je nužnom činio neuspjeh monarhije pod uticajem Zapada. Tri međusobno povezane ideje utkane su, pod Gaddafijem, u libijski ideološki identitet; panarabizam, socijalizam i islam.

Gaddafijevo pozivanje na islam bilo je pod uticajem njegove lične pobožnosti i društveno-političke stvarnosti njegove zemlje. "Islam je bio i ostao lijepak libijskog društva. Kao mjerilo lojalnosti i identiteta, religija je politički simbol od presudne važnosti za kontroliranje i mobiliziranje masa."[3] Ubrzo po dolasku na vlast, septembra 1969. god. Gaddafi se okrenuo islamu da učvrsti sopstveni legitimitet i legitimitet libijske socijalističke revolucije, kao i da proširi svoj uticaj u arapskom i muslimanskom svijetu.

Gaddafi je svrgnuo konzervativnu monarhiju kralja Idrisa, čije je pravo da vlada bilo islamski opravdano njegovim porijeklom od vođe islamskog pokreta obnove iz 19. stoljeća Muhammeda ibn es-Senusija (1787.-1859.), koji je utemeljio islamsku državu u Libiji. Otuda njie bilo iznenađujuće to što su Gaddafi i klika mladih oficira koji su oborili kralja našli za korisno, ako ne i neophodno, da svoje akcije opravdaju pozivajući se na islam. Gaddafijeve prve izjave postavljaju njegovu vladavinu na islamski ozakonjen arapski socijalistički put: to je "socijalizam koji proizlazi iz istinske religije islama i Plemenite Knjige".[4] U toku sedamdesetih godina Gaddafi je uveo niz reformi koje su potvrdile arapsko-islamsko naslijeđe Libije i iskoristio islam da podupre njenu nacionalnu ideologiju i arapski nacionalizam/ socijalizam. To je bila osnova njegove fundamentalne vjere u arapski nacionalizam i islam, u arapsko i muslimansko jedinstvo. Pokazatelji evropske (italijanske, britanske i američke) i kršćanske kolonijalne prošlosti Libije bili su uklonjeni ili zamijenjeni. Crkve su bile zatvorene; misionarske aktivnosti zabranjene; britanske i američke vojne baze zatvorene. Arapski je ponovo uveden kao zvanični jezik; ulicama su vraćeni arapski nazivi. Islamski zakoni su zabranili potrošnju alkohola, noćne klubove i kockanje; osnovano je *Islamsko misionarsko društvo* za propagiranje islama u Libiji i van nje. Ponovo

---

3

4

su uvedene islamske kazne za kriminal (*hudud*, Božija "ograničenja"): amputacija za kradu, kamenovanje za preljubu u braku. Ipak, ako se bliže pogleda, islamski zakoni su, uprkos tome što su libijska vlada i zapadna štampa o njima mnogo govorili, ostali na rubu libijskog društva.

Krajem sedamdesetih godina Gaddafi je iznio svoj politički plan, utopijsku viziju društva, u *Zelenoj knjizi*. Po islamskim i univerzalnim zahtjevima, njen naslov je svjesno izabran da bude sugestivan. Muslimani vjeruju da je njihova knjiga, Kur'an, doslovna riječ Božija i putokaz za muslimansko društvo. Oni priznaju jevreje i kršćane kao "narode Knjige" (to jest, kao one koji su primili Božiju objavu). Kinezi su imali svoju *Crvenu knjigu*, Mao Cedungov (Mao Tse-tung) ideološki vodič za revoluciju u trećem svijetu. Pošto zelena boja asocira na Poslanika Muhammeda, naziv *Zelena knjiga* može se razumjeti i kao islamska alternativa i kao opcija za treći svijet. Slično kao što je Kina imala svoju Crvenu gardu, Gaddafi je stvorio Zelenu revolucionarnu gardu da sprovede njegovu kulturnu revoluciju.

Zelena knjiga se sastoji od tri mala poglavlja: "Rješenje problema demokratije" (1975. god.), "Rješenje ekonomskog problema - socijalizam" (1977- god.) i "Društvena osnova treće međunarodne teorije" (1979. god.). Iz nje se učilo u školama, postala je neophodno štivo za sve libijske građane i bila propagirana preko bezbrojnih zidnih postera. Gaddafijeva procjena arapskog položaja u svijetu bila je oblikovana prema kriterijima tradicionalnog islamskog revivalizma. *Zelena knjiga* je insistirala na temama koje su bile zajedničke arapskom nacionalizmu i savremenoj arapskoj misli, a to su: antikolonijalizam i antiimperijalizam; zavisnost od Zapada kao izvor muslimanske slabosti i gubitka identiteta; društvena nepravda koju karakteriziraju eksploatacija i korupcija; povratak islamu radi obnove arapsko-islamske moći i veličine, i Gaddafijev sopstveni pečat islamskom socijalizmu ili društvenoj pravdi. Gaddafi je pozvao na povratak islamu koji nudi opći putokaz čovječanstvu: "Moramo prihvatiti Kur'an kao vodič u našem

životu zato što je Kur'an savršen. On je svjetlost i rješenje čovjekovih problema (...), od njegovih ličnih do međunarodnih."[5]

Zelena knjiga je objavila univerzalnu, revolucionarnu ideologiju, Gaddafijevu treću međunarodnu teoriju za stvaranje novog političkog i društvenog poretka, treću alternativu dvjema velikim modernim opcijama, kapitalizmu i marksizmu. Uprkos početnoj islamskoj ideološkoj osnovi *Zelene knjige*, posljednja dva poglavlja uopće ne upućuju na islam. Gaddafijeve ambicije bile su mnogo veće. Prvo, Zelena knjiga je trebalo da posluži kao detaljan plan za rekonstrukciju libijskog društva, a onda i kao model za treći svijet. Drugo, njegov revolucionarni cilj bio je da stvori novi populistički socijalistički svjetski poredak sa *Zelenom knjigom* kao putokazom: "Zelena knjiga je putokaz za čovjekovu emancipaciju. Zelena knjiga je evanđelje. Novo evanđelje. Evanđelje nove ere, ere masa."[6]

Gaddafijevo novo svjetsko evanđelje bilo je samo proširenje njegove ranije odluke da primjeni svoju sopstvenu verziju socijalizma, koja se razlikovala od preovladujućih stranih ideologija i koja je podignuta na stubovima arabizma i islama:

> Naš socijalizam je i arapski i islamski. Mi stojimo na sredini između socijalizma i komunizma i socijalizma i kapitalizma. Naš socijalizam izvire direktno iz potrebe i zahtjeva arapskog svijeta, njegovog naslijeđa i potrebe društva. On podrazumijeva društvenu pravdu koja znači zadovoljavajuću proizvodnju i pravičnu raspodjelu. Ovi principi se mogu naći u islamskoj religiji i, naročito, u zakonu o davanju priloga sirotinji (zekat).[7]

Svoju viziju društva Gaddafi je primijenio sredinom sedamdesetih godina stvorivši populističku socijalističku državu masa (*džamahiriju*). Novi libijski populistički identitet i ideologija bili su institucionalizirani u martu 1977. god., kada je Narodni kongres, koji je zamjenio Gaddafijev vladajući Revolucionarni savjet promijenio ime Libijska Arapska Republika u Socijalističku Narodnu Libijsku Arapsku

---

5

6

7

Džamahiriju. Gaddafi je dao ostavku na mjesto predsjednika, da bi postao filozof/ideolog revolucije. Spajajući populističku ideologiju s političkim, društvenim i ekonomskim eksperimentima, Gaddafi se poduhvatio kulturne revolucije. Ipak, ona nije bila zasnovana na Božanskom vođstvu Kur'ana ili na primjeru Poslanika nego na ikonoklastičkoj Gaddafijevoj misli.

Libijska džamahirija (država masa) trebalo je da bude narodna država. Vlada Libije postala je decentralizirana, participatorska vlada narodnih komiteta koji su kontrolirali vladinu administraciju, škole, medije i mnogekorporacije. Gaddafi je ohrabrio narodne komitete da preuzmu libijske ambasade i džamije.

Ekonomska politika Zelene knjige nalagala je ukidanje privatnog zemljovlasništva, nadnica i renti u korist radničke kontrole i posjedovanja sredstava za proizvodnju. Primjena novog socijalističkog eksperimenta počela je 1978. god. Libijcima je ograničeno da mogu posjedovati samo jednu kuću ili stan, kako bi se time okončala libijska stambena kriza. Privatna trgovina je bila gotovo uništena. Fabrički radnici su ohrabreni da zaposjednu svoje fabrike, programi samoupravljanja preplavili su libijske javne kompanije, a radnici su preko noći postali partneri u ovoj radničkoj revoluciji.[8]

"Gaddafijev islam"

Dok su zapadni mediji nalazili da je veoma privlačno govoriti o libijskoj islamskoj fundamentalističkoj državi i ono što je Gaddafi radio ili prijetio da uradi označavali kao islamsko - islamske zakone, islamske bombe, islamski terorizam - mnoge muslimane Gaddafi je sve više uznemiravao. On je podredio islam sopstvenim interesima i revolucionarnoj ideologiji, koristio islam da svoj uticaj izveze u muslimanski svijet i potom bio optužen od muslimana u Libiji i van nje zbog svoje neortodoksne interpretacije islama. Gaddafi je, a ne ulema, definirao islam. Mada je koristio islam da ozakoni arapski socijalizam i

8

svoju radikalnu populističku državu, nije tolerirao alternativne islamske glasove i vizije. Optužio je pripadnike uleme da su "reakcionari", odbacio njihovu autoritativnu ulogu čuvara islama i težio da reformira njihovu stoljećima staru interpretaciju islama: "Pošto su muslimani skrenuli od islama, potrebna je revizija. (Libijska revolucija) jeste revolucija koja ispravno tumači islam i pročišćava ga od reakcionarne prakse koja ga je unazadila."[9]

Svim učenim muslimanima (ne samo tradicionalnim vjerskim vođama) Gaddafi je ostavio pravo da tumače islam. Ovo je Gaddafiju pružilo osnovu da slobodno i osobno reinterpretira islamsku vjeru i praksu. Da bi podupro libijsku populističku državu i svoju treću međunarodnu teoriju, stvorio je ono što su njegovi kritičari smatrali radikalnim islamom, koji je odbacio ključne aspekte islamske tradicije.

Suprotno stereotipima, Gaddafijeva Libija nije bila islamska fundamentalistička država vezana za krut i doslovan povratak islamu. Gaddafijev pečat islamu bio je krajnje inovatorski i za mnoge muslimane predstavljao je radikalan revizionizam ravan herezi. Glavni primjer Gaddafijeve inovatorske interpretacije islama tiče se mjesta islamskog zakona, šerijata, u državi. Tradicionalno prihvaćeni kriterij za islamsku državu bio je zvanično priznanje šerijata od strane muslimanskog vladara. Ali, Gaddafi je odbacio islamski zakon. *Zelena knjiga* je zamijenila tradicionalnu, sveobuhvatnu ulogu šerijata. *Zelena knjiga*, za koju je Gaddafi tvrdio da je ukorijenjena u Kur'anu, postala je ideološka osnova libijskog društva.

Ipak, Kur'an je bio ograničen na privatan život (molitva, post, davanje priloga sirotinji), dok je Gaddafijeva *Zelena knjiga*, a ne islamski zakon, upravljala politikom i društvom.

Uz to, Gaddafi je porekao autentičnost i obavezujuću snagu mnogih poslaničkih tradicija (Muhammedovo uzorno ponašanje), promijenio muslimanski kalendar, objavio da hodočašće u Mekku nije dužnost, povezao davanje priloga sirotinji (zekat) s materijalnim

9

mogućnostima i, suprotno tradiciji, tvrdio da to treba da bude promjenljiva a ne stalan iznos (2,5 procenta).[10]

Gaddafijeva uzurpacija vjerskog autoriteta i njegova interpretacija islama doveli su ga u sukob s vjerskim vođama, ozlojeđenim njegovim napadom na njihov autoritet i interese, kao i njegovim tumačenjem islamske doktrine. Ulema je osudila Gaddafijeve "inovatorske" interpretacije - njegovo odbijanje obavezujuće snage poslaničke predaje, zamjenu šerijata Zelenom knjigom i ukidanje privatne svojine - zbog odstupanja od islamske tradicije. Svoju autokratsku vladavinu Gaddafi je opravdao kao vladavinu vjersko-političkog vođe/ideologa tvrdeći da tradicionalne vjerske vođe ne priznaje u ime autoriteta naroda i islamske društvene pravde. Narodni komiteti su dobili "instrukcije da zaposjednu džamije, i očiste ih od 'paganskih tendencija' i imama (vjerskih vođa), optuženih za 'propagiranje heretičkih priča koje se prenose kroz stoljetne periode dekadencije i koje su izopačile islamsku vjeru'".[11]

Za Gaddafijev autoritet i legitimitet izazov su također predstavljali islamski pokreti kao što su Muslimanska braća i Islamska oslobodilačka organizacija (IOO). U zemlji u kojoj je organizirano neslaganje krajnje opasno, režim koji koristi islam da uveća svoj legitimitet suočava se s otporom u ime islama ne samo od strane vjerskog establishmenta nego i islamskih pokreta. Njihovi pripadnici, zajedno s Gaddafijem, kritikuju vjerski establishment kao prepreku promjenama, ali Gaddafija smatraju vojnim oportunistom koji manipulira islamom u skladu sa sopstvenim ciljevima. Zauzvrat, Gaddafi na Muslimansku braću, jak vjersko-politički pokret u Egiptu i susjednom Sudanu, gleda kao na političku organizaciju čiji su ideologija, cilj i organizacija (antisocijalistička, panislamska, hijerarhijska) direktna prijetnja njegovoj populističkoj, socijalističkoj, arapsko-nacionalističkoj viziji. Islamska oslobodilačka organizacija, aktivna u Jordanu, Tunisu, Egiptu kao i u Libiji, uvukla se u vojne

10

11

redove i uplela u pokušaje državnih udara 1983. i 1984. god.[12] Aktivnost militantne islamske opozicije trajala je do kasnih osamdesetih i devedesetih godina. Članovi grupe po imenu *El-Džihadi Hizbullah* pogubljeni su 1987. god. Muslimanski studentski aktivizam postao je vidljiviji 1989. god., s pojavom većeg broja žena koje su nosile marame na fakultetima, studentskih demonstracija na Univerzitetu Fatih u Tripoliji, koje su pripisane Muslimanskoj braći, i obnavljanjem političkih diskusija u džamijama.[13] U jesen 1989. god. islamski militantni aktivisti učestvovali su u krvavim sukobima sa snagama sigurnosti i bili optuženi od Gaddafija da su "rak, kuga i sida".[14] Jedan posmatrač je zaključio: "Islamski pokret u Libiji u stanju je da formira najbolje artikuliranu i potencijalno najjaču opoziciju u Džamahiriji."[15]

Spoljna politika

S obzirom da je Gaddafi vidio sebe kao najvećeg revolucionarnog lidera u muslimanskom svijetu, islam je služio kao važan element u izvozu libijske kulturne revolucije. Kao i Saudijska Arabija, Libija je pod Gaddafijem kombinirala pozivanje na islam s naftnim bogatstvom, da bi promovirala svoju vodeću ulogu u islamskom svijetu. Islam nikad nije bio jedini, već jedan od mnogih činilaca povezanih s arabizmom, afrikanizmom i trećim svijetom u Libijskoj spoljnoj politici. Štaviše, odvajanje retorike od stvarnosti i u ovom slučaju se pokazalo teškim, s obzirom na Gaddafijev pragmatizam, njegovu sklonost ka prenaglašenoj retorici, kao i na činjenicu da su zapadni mediji i Sjedinjene Američke Države stvorile nestvarnu predstavu o Gaddafiju kao glavnom nosiocu svjetskog terorizma.

Gaddafijev avanturizam u spoljnoj politici ponikao je iz njegove želje da zauzme mjesto svog heroja Džemala Abdunnasira kao lidera

12

13

14

15

arapskog svijeta i bude priznat kao vođa i heroj u Africi i trećem svijetu. Njegova militantna univerzalna vizija je svoju ranu inspiraciju crpila iz njegove interpretacije islama, iz islamske ekspanzionističke, univerzalne poruke i misije i povezanosti islama sa svjetskim oslobađanjem. Uz to, Gaddafi je učio iz primjera i metoda Nasera i kralja Fejsala, koji su, u kasnim šezdesetim godinama, koristili islamsku retoriku i organizacije da bi se nadmetali za međunarodno vođstvo u muslimanskom svijetu. Kao rezultat toga, Gaddafi je, gdje god je to bilo moguće kombinirao misionarsku aktivnost i propagandu s revolucionarnom aktivnošću. Njegova radikalna politika poticala je od pogleda na svijet koji je demonizirao Zapad, naročito Sjedinjene Američke Države, i koji je za sve bolesti arapskog i muslimanskog svijeta (i cijelog trećeg svijeta) okrivio evropski kolonijalizam, američki neokolonijalizam i izraelsku državu. Gaddafi je odbacio komunizam (marksistički ateizam i njegove vrijednosti) kao ideologiju, ali mu nije bilo teško da Libiju veže za Sovjetski savez i istočnu Evropu.

Za Gaddafija je, u svijetu kojim dominira Zapad, cilj bio odmazda i borba za nacionalno oslobođenje.[16] U tu svrhu primijenio je ideološko pozivanje na panarabizam, panislamizam i oslobađanje trećeg svijeta. Libija je finansirala vlade, islamske organizacije i ekstremističke pokrete svih boja širom svijeta. Davala je priloge školama, džamijama i bolnicama, finansirala projekte ekonomskog razvoja i organizirala otmice, terorističke akcije i ubistva. Gaddafi je pozivao na uništenje Izraela isto tako lahko kao što je zagovarao obaranje režima u Saudijskoj Arabiji i Egiptu. Podržavao je ili zahtijevao da se podrže tirani kao što su Idi Amin u Ugandi i Žan-Bedel Bokasa (Jean-Bedel Bokassa) u Centralnoj Afričkoj Republici, oslobodilački pokreti muslimanske manjine na Filipinima i južnom Tajlandu, islamski ekstremistički pokreti od Egipta do Indonezije, Abu Nidalova radikalna palestinska grupa i Irska republikanska armija (IRA).

Zbog rane identifikacije Libije s "fundamentalističkom islamskom državom", što je posljedica njene primjene islamskih zakona

---

16

i kazni za kriminal, terorizam koji je finansirala libijska država, bez obzira na njegove motive, povezivao se s islamom, bilo da je riječ o Irskoj republikanskoj armiji, arapskim ili palestinskim organizacijama, maoistima i islamskim islamskim ekstremistima. Bez obzira na orijentaciju ili autentičnost pokreta, biti povezan s Libijom često je značilo biti povezan s nasilnim radikalizmom. I zaista, mnoge vlade u muslimanskom svijetu često su u Libiji nalazile očigledan razlog za diskreditiranje opozicionih pokreta.

Glavni primjer Libijske upotrebe islama da promovira svoje aktivnosti u muslimanskom svijetu jeste stvaranje Islamskog misionarskog društva. U kontekstu muslimanskog svijeta u periodu poslije 1967., s obnovljenim naglaskom na domaćem i međunarodnom islamskom identitetu i solidarnosti, Savjet libijske revolucionarne komande je 1972.. god. osnovao Islamsko misionarsko društvo s ciljem da ono bude glavni nosilac libijske spoljne politike. Njegov cilj nije bio samo propovijedanje i promocija islama u Libiji, nego i njegovo širenje van libijskih granica, kao integralni dio libijske diplomatije i političkih ciljeva. Glavno oruđe za širenje libijskog političkog uticaja bili su masmediji, vjerske publikacije, misionarske aktivnosti, izgradnja džamija, medicinske, društvene i dobrotvorne usluge. Sjećajući se libijskog uticaja u Africi, bivši gambijski diplomata je primijetio:

> Oni koji su kao diplomate iz Afrike služili u ovim dijelovima svijeta znaju da su značajne sume bile potrošene na ovu vrstu poduhvata. Ne postoji muslimanska zemlja ili zemlja sa značajnim brojem muslimana koja nije primila finansijsku pomoć od Libijaca za izgradnju džamija.[17]

Kombinirajući diplomatiju s aktivnostima Islamskog misionarskog društva, Libija se u sedamdesetim i ranim osamdesetim godinama nadmetala sa Saudijskom Arabijom u upotrebi islama koristeći svoje "petro" dolare za širenje uticaja na muslimanske studentske grupe i oslobodilačke pokrete. Tako je, na primjer, ranih sedamdesetih godina Libija bila jedna od prvih zemalja koja je dala najjaču podršku separatističkom Moro-frontu za nacionalno

17

oslobođenje na jugu Filipina, pružila utočište njegovim vođama i pomoć vjerskim aktivnostima izbjeglica i dala istovremeno i vojnu i diplomatsku podršku.[18] Saudijska Arabija i Libija su bile glavni činioci u povezivanju Markosove vlade i Moro-fronta za nacionalno oslobođenje prilikom potpisivanja neuspješnog Tripolijskog sporazuma.

Usredsredenje Reganove administracije na Gaddafija i Libiju i pažnja kojom su ih mediji zasipali često su Gaddafiju i njegovoj maloj afričkoj zemlji davali globalni značaj koji je daleko premašio njene resurse i mogućnosti i stavljao u drugi plan opasnije terorističke aktivnosti Sovjetskog saveza i Sirije. Pored toga, reputacija Libije kao islamske fundamentalističke države dovela je do identifikacije Gaddafija i terorizma s islamom i poistovjećenja svih islamskih aktivista s radikalizmom i ekstremizmom. Sredinom osamdesetih godina vlade na Srednjem istoku, u Africi i južnoj Aziji, kao i u Sjedinjenim Američkim Državama i Evropi, počele su da osuđuju libijsku spoljnu intervenciju i nasilje. Reputacija Libije kao radikalnog režima koji promovira revoluciju i terorizam bila je čvrsto utemeljena. Za Reganovu administraciju Gaddafi i Homeini su bili simboli svjetskog terorizma, koji su djelovali prijeteći isto koliko i "Imperija zla". Mnoge vlade u Africi, glavnom području libijske aktivnosti, nisu više uvažavale njeno prisustvo i djelovanje Islamskog misionarskog društva kao dobrodošlog izvora za finansiranje razvoja i islamske solidarnosti. Za njih je libijska politička podrška militantnim islamskim aktivistima i revolucionarnim grupama predstavljala prijetnju njihovoj sigurnosti koja daleko premašuje pomoć koju su od Libije dobijale.[19] Libijski uticaj i njen efikasan izvoz islama oslabili su osamdesetih godina u mnogim dijelovima svijeta, jer su mnoge vlade i islamske organizacije stale poprijeko da gledaju na libijsku taktiku, njene prihode od nafte koji su počeli da presušuju i odnose sa Sovjetskim savezom koji su počeli da se hlade.

18

19

Sudan

Dana 8. septembra Dža'fer Muhammed Nimejri je objavio "muslimansku revoluciju" koja će uticati na sudansku politiku, pravni poredak i društvo. Tako je Sudan, najveća afrička zemlja, trebalo da postane islamska republika kojom upravlja islamski zakon. Kao i Mu'ammer Gaddafi, Nimejri je došao na vlast vojnim državnim udarom 1969. god. Kada su se Slobodni oficiri, koje je predvodio pukovnik Nimejri, dokopali vlasti u majskoj revoluciji, u Sudanu su djelovale tri ideološke snage - islam, Naserov arapski socijalizam i komunizam. Neuspješan komunistički državni udar 1971., koji su vodili njegovi bivši lijevi saveznici, učinio je da Nimejri postane ubjeđeni antikomunista i, kao rezultat toga, bliski saveznik Sjedinjenih Američkih Država i Anvara Sadata. Veza sa Sadatom je bila tako jaka da je Sudan bio jedina važnija arapska zemlja koja nije prekinula diplomatske odnose s Egiptom kada je Sadat potpisao sporazum u Kejmp Dejvidu (Camp David).

Lični, kao i politički faktori uticali su na Nimejrijevo prihvatanje islamskog usmjerenja u sopstvenom životu i vladavini. Od 1977. god. domaća politika i širi islamski revivalistički tokovi u arapskom svijetu počeli su da služe kao katalizatori za jačanje islamske uloge u sudanskoj politici. Okretanje islamu ponudilo je Nimejriju novi izlaz iz situacije koja se pogoršavala. Niz događaja u toku sedamdesetih godina suzio je njegove političke opcije. Poslije neuspješnog državnog udara 1971., u kome je jedva izbjegao smrt, postao je religiozniji, uzdržavao se od alkohola i kockanja i odlučno se priklonio antiljevičarskom usmjerenju. Ipak, Nimeirijev lični pečat arapskom socijalizmu nije uspio kao nacionalna ideologija. Pokazao se nesposobnim da stekne širu domaću podršku suočen s ekonomijom koja je propadala i nije mogao da uskladi različite vjerske i etničko-plemenske interese. Sudanski nacionalni dug nekontrolirano je rastao. Odgovarajući na pritisak Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda (MMF-a), Sudan je bio primoran da

smanji vladine subvencije na proizvode kao što su hljeb i šećer, što je 1979. i 1982. god. dovelo do antivladinih demonstracija i nemira. Pobune su izbile na prijetežno nemuslimanskom jugu. Nacionalni front, udruženje nacionalnih islamskih organizacija, i dalje je predstavljalo izazov Nimejriju. Svoje islamske kritičare iz Nacionalnog fronta Nimejri je preduhitrio tako što je počeo da koristi religiju kako bi ojačao svoj legitimitet. Isticao je holističke razumijevanje islama, slično onome koje su zagovarale islamske organizacije suprotstavljene njegovoj vladavini, Ansari ("sljedbenici Mehdija") i Muslimanska braća. Čak je napisao knjigu *Zašto islamski put?* o svom sve većem forsiranju islama, u kojoj se zalagao za primjenu islamskog zakona u Sudanu.121 Nimejrijevo pozivanje na islam imalo je kontinuitet s islamskim karakterom sudanske političke historije i društvene kulture, i otuda je, vjerovao je on, raspolagao potencijalom da učvrsti podršku muslimana koji čine sedamdeset odsto sudanskog stanovništva, čak i ako je predstavljalo prijetnju da otuđi kršćane i animiste, koji čine trećinu na jugu zemlje.

Nimejri je 1978. god. s Nacionalnim frontom potpisao nacionalni pakt o pomirenju, koji je njegovoj islamskoj opoziciji omogućio povratak u javni život. Islamske političke partije bile su u stanju da se na nacionalnim izborima uspješno nadmeću za mjesto u parlamentu. Muslimanska braća, islamska aktivistička organizacija sa širokom bazom među univerzitetski obrazovanim stručnjacima u urbanim područjima, tijesno se povezala s vlašću. Nimejri je doktora Hasana et-Turabija, vođu Muslimanske braće[20], koji je studirao na Sorbini i bio dekan Pravnog fakulteta na Univerzitetu u Kartumu, postavio za državnog tužioca. Muslimanska braća su došla u poziciju da zauzmu ministarske i druge važne položaje u ključnim institucijama. Islam je sve više postajao tačka okupljanja, ali i izvor podjela i suprotstavljanja u sudanskoj politici. Nimejrijevi "islamski" zakoni iz septembra 1983. god. značili su formalnu institucionalizaciju sudanskog islamskog puta. Uvedene su tradicionalne islamske kazne: bičevanje za konzumiranje alkohola, amputacija udova za kradu i smrt za

20

otpadništvo. Nasuprot Libiji i Pakistanu, gdje je islamski način kažnjavanja bio legaliziran, ali rijetko upražnjavan, u Sudanu su amputacije za kradu postale uobičajene. Sudanski program islamizacije umnogome je bio "Nimejrijev islam". Novi "islamski" zakoni bili su nametani sedmično, kako bi zadovoljili Nimejrijeve čudi i potrebe. Islamski propisi i politika bili su formulirani na brzinu, parcijalno i ad hoc, bez konsultiranja s državnim tužiocem i ministrom pravde. Bili su proklamirani predsjedničkim dekretima, a nezakonodavnom procedurom. Nimejri je sudansko regularno sudstvo osujetio stvaranjem "posebnih sudova koji su donosili odluke". Na hiljade ljudi bilo je hapšeno i dovođeno pred sudije koje je postavljala vlast, čiji su sudovi često funkcionirali kao vojni, slobodno primjenjujući "islamski" način kažnjavanja, poput bičevanja, za različite prestupe. Vladini službenici i vojni lideri bili su dužni da pred Nimejrijem kao muslimanskim vladarom polože zakletvu lojalnosti (zahtjev koji su nametnule rane islamske halife). Nimejri je čak, neuspješno, pokušao da prisvoji titulu imama, to jest, vjersko-političkog vođe muslimanske zajednice.

U periodu od I983.-84. god. Nimejri je pribjegavao ekstravagantnim javnim činovima kako bi pokazao ozbiljne namjere svog novog islamskog poretka. Oslobodio je trinaest hiljada zatvorenika da bi im pružio "još jednu šansu" pred islamskim zakonom; u Nil je prosuo alkohola u vrijednosti od jedanaest miliona dolara, što je bio događaj koji je privukao ne samo domaću već i međunarodnu pažnju; a u maju 1984. god. zabranio je evropski stil plesanja i vlasnika jednog noćnog kluba kaznio bičevanjem zato što je dozvolio mješovito (heteroseksualno) plesanje.'"

U društveno-ekonomskoj sferi ozakonjene su nove smjernice za oporezivanje i bankarstvo. Zekatskim poreskim aktom iz 1984. god. odbacio je sistem državnog oporezivanja i uveo islamsko obavezno davanje za sirotinju. Sudan se tako približio određenom broju islamskih zemalja, kao što su Pakistan i Iran, u kojima je ustanovljeno zakonodavstvo koje ovlašćuje državu da sakuplja i raspodjeljuje ono što se oduvijek smatralo dobrovoljnim prilogom za sirotinju. Naročito je kontraverzna bila Nimejrijeva namjera da sve sudanske banke pretvori u institucije oslobođene kamata. Težnja ka islamskom bankarskom

sistemu u Sudanu, kao i u Pakistanu i Iranu, bio je prvi korak ka zasnivanju cjelokupne ekonomije na islamskim principima. Ova politika duboko je uznemirila mnoge u Sudanu i ugrozila spoljne interese, naročito američkih kompanija koje su tamo djelovale.

Nimejrijev program islamizacije više je podijelio nego što je ujedinio Sudan. Uz to, stvorio je opoziciju u mnogim slojevima društva koji su ga smatrali islamskim diktatorom. U početku, islamizacija se pokazala popularnom na muslimanskom sjeveru gdje se mnogima činilo da su kriminal i korupcija počeli da jenjavaju. Javna bičevanja i amputacije bili su široko podržavani. Ipak, Nimejrijevo korištenje islama da proširi svoju vlast i opravda sve veću represivnost svog sistema, promjenljive odluke "posebnih sudova", indiskriminatorsko korištenje bičevanja i nametanje islamskog zakona nemuslimanima podrilo je njegovu reputaciju u Sudanu i inostranstvu. Sadik el-Mehdi, bivši predsjednik vlade, školovan u Oxfordu, a unuk Mehdija, koji je kao reformator islamskog pokreta obnove protjerao Britance i 1880. god. osnovao islamsku državu u Sudanu, odbacio je Nimejrijeve "islamske" zakone kao oportunističke. Tvrdio je da je nametanje islamskog zakona obavljeno prerano i nepravedno zahtijevajući najprije stvaranje pravednijeg društva. Zbog toga je Sadik konačno bio zatvoren. Nimejrijeva islamizacija društva narušila je kratak mirovni ugovor koji je ranih sedamdesetih godina postignut s nemuslimanskim jugom i dovela do novog građanskog rata koji je povela Sudanska narodnooslobodilačka armija Džona Garanga (John Garang, SNOA ili SPLA), vojno krilo sudanskog narodnooslobodilačkog pokreta (SNOP ili SPLM).

Na međunarodnom planu, konzervativne muslimanske države, kao što je Saudijska Arabija, od koje je Nimejri stalno očekivao finansijsku pomoć, zabrinule su se zbog negativne reputacije islama i islamske pravde u Sudanu, jer su međunarodni mediji izvještavali o bezbrojnim bičevanjima i amputacijama. Sjedinjene Američke Države i mnoge međunarodne organizacije izrazile su zabrinutost zbog kršenja ljudskih prava uzrokovanog nametanjem islamskog zakona nemuslimanskom stanovništvu. Kongres Sjedinjenih Američkih Država zaprijetio je ukidanjem pomoći Sudanu. Veliki broj zvaničnika i

diplomata putovao je u Kartum da prenese zabrinutost američke javnosti. Sjedinjene Američke Države su u decembru 1984. god. zamrzle sto četrnaest miliona dolara ekonomske pomoći Sudanu stajući na stranu MMF-a koji je od Sudana zahtijevao da uvede ekonomske reforme radi kontrole svog visokog deficita od devet milijardi dolara.

U početku je izgledalo da je Nimejrijev "islamski autoritarizam" postao umjereniji. Svojim međunarodnim kritičarima odgovorio je tako što je sproveo niz reformi koje su ublažile njegov program islamizacije. Na sjeveru je obustavio kažnjavanje bičevanjem i amputacijom, povukao je svoj plan o podjeli juga i obećao da islamski zakon tu neće biti primjenjivan. Kako je njegova težnja za islamizacijom postala umjerenija, sve manje se govorilo o skorom uvođenju islamske ekonomije oslobođene kamata.

Ipak, 1985. god., kako su se umnožavale kritike njegovog programa islamizacije, Nimejri je očajnički pokušavao da stiša svoje kritičare, stekne opću muslimansku podršku i nade žrtvenog jarca za neuspjeh svog režima. U januaru, zaklanjajući autoritarizam pod veo islamske pravovjernosti, on je, na osnovu optužbe za otpadništvo, uhapsio, osudio i pogubio sedamdesetšestogodišnjeg osnivača i vođu Republikanske braće Mahmuda Muhammeda Tahu. Mnogi muslimani, uključujući sljedbenike Sadika el-Mehdija, Muslimansku braću i lokalne sufijske vođe, odavno su na Tahine religijske stavove i na njegovu moderniziranu interpretaciju islama gledali kao na herezu, a ne kao na liberalni reformizam. Taha je navukao Nimejrijev gnjev zbog suprotstavljanja njegovoj sektaškoj politici i pokušajima da primjeni islamski zakon. Nimejrijeva reakcija djelovala je kao korak očajnika. Njegove političke poteze mnogi su vidjeli ne samo kao nešto što proturječi dugoj tradiciji političke tolerancije u Sudanu, nego kao "povredu islamskog zakona - kako ga određuju sudske apelacije *ex-post-facto*".[21]

U martu 1985. god. Nimejri je nastavio s pokušajima da spase svoj poljuljani režim, da odgovori kritičarima i da druge okrivi za

21

teškoće Sudana. Povukao je potez s ciljem da eliminira Muslimansku braću kao političku snagu praveći od njih žrtvenog jarca za neuspjehe svog režima. U izjavi koja se, izgleda, više odnosila na njegove američke saveznike nego na sudanski narod, Nimejri je tvrdio da je spriječio državni udar, pripreman od strane Muslimanske braće, čije je pripadnike optužio da ih je Iran snabdijevao oružjem kako bi srušili njegovu proameričku vladu. Sve članove Muslimanske braće Nimejri je uklonio iz vlade i naredio hapšenje dvjesta vođa te organizacije uključujući i Hasana Turabija.

Uklanjanje vođa Muslimanske braće sa ključnih položaja i nove vladine "reforme bili su odgovori Sjedinjenim Američkim Državama, Egiptu i Saudijskoj Arabiji, kao i domaćim kritičarima. I zaista, ove korake preuzeo je odmah poslije posjete potpredsjednika Džordža Buša i delegacije Sjedinjenih Američkih Država. I u Sudanu i širom arapskog svijeta počele su se pronositi glasine da je Bus postavio četiri uslova za odmrzavanje američke ekonomske pomoći uključujući napuštanje islamskog načina kažnjavanja za kriminal (*hudud*] i otpuštanje islamskih aktivista iz vlade i njenih institucija. Druga dva navodnauslova bila su prekid veza s Libijom i prihvatanje ekonomskih reformi, koje je zahtijevao MMF. Činjenica da je Bus svoju posjetu završio tako što je najavio obnovu američke pomoći i da je, već slijedećeg dana, tim stručnjaka Svjetske banke otputovao u Sudan, izgleda da je potvrdila odgovornost Sjedinjenih Američkih Država za Nimejrijeve nove inicijative. Ovaj utisak je bio pojačan u martu, kada je sudanska vlada, povinujući se pritisku MMF-a i Sjedinjenih Američkih Država, ukinula subvencije na vitalne proizvode, što se pokazalo činom kobnim za režim. Rezultat toga bio je da su islamski aktivisti u Sudanu i šire u muslimanskom svijetu, došli do uvjerenja da je iza politike Sjedinjenih Američkih Država stajala predrasuda u odnosu na islam - suprotstavljanje primjeni islamskog zakona i uključivanju islamskih aktivista u vladu. Američko ministarstvo spoljnih poslova nije učinilo skoro ništa da se suprotstavi ovim tvrdnjama. Ako su vladini zvaničnici i pokazivali zabrinutost zbog militantnog islama, islamski aktivisti su bili uvjereni da su žrtve sinova krstaša, kršćanskog Zapada koji i dalje teži da dominira. Ma koliko ovo proisticalo iz stereotipa, njihov strah je

bio zasnovan na iskustvu. Za Sjedinjene Američke Države prisustvo islamskih aktivista značilo je primjenu islamskog zakona, kažnjavanje, građanski rat i kršenje prava manjina. Za aktiviste, antiislamska Amerika je nastavila da se miješa, diktira politiku i iz Vašingtona nadzire njihov život. Svaka strana doživljavala je onu drugu kao prijetnju sopstvenim interesima.

Kritičari američke politike optuživali su Sjedinjene Američke Države za hipokriziju zbog navodne zabrinutosti za ljudska prava u Sudanu. Mnogi su vjerovali da su Sjedinjene Američke Države, uprkos njihovim demokratskim principima, voljne da toleriraju autokratske vladare i diktatore u Sudanu, kao i u drugim zemljama trećeg svijeta, dajući podršku koju isključivo opredjeljuje jaka vladareva aktikomunistička pozicija. Ipak, što se tiče islama, uvedeni su novi kriteriji za ljudska prava s ciljem da opravdaju miješanje Sjedinjenih Američkih Država u politiku suverene zemlje, uprkos njihovim principima o samoodređenju. Gnjev zbog miješanja u ekonomski i politički život Sudana postao je očigledan u danima koji su vodili padu Nimejrija, kada je antiamerikanizam isplivao na površinu antivladinih demonstracija i marševa. Vjerovatno u skladu sa svim tim, Nimejrijeva vlada je pala za vrijeme njegove posjete Sjedinjenim Američkim Državama.

Islam, demokratija i povratak vojnoj vladavini

Nimejri je bio oboren vojnim udarom 5. aprila 1985. god. Demokratija je obnovljena prelaznom vladom 1986. god., kada je izabrana civilna vlada, sa Sadikom el-Mehdijem kao predsjednikom. Istovremeno je uspostavljena skupština. Uloga islama i šerijata i dalje je bila vruća tema u sudanskom društvu. Mada se Sadik distancirao od pretjeranosti Nimejrijevog programa islamizacije, nikada nije uspio da riješi pitanje islamskog zakona, koje je ostalo uzrok neslaganja između pobunjenika na jugu i vlade na sjeveru. Staviše, Sadik el-Mehdi je postao nezavisniji u odnosu na Sjedinjene Američke Države održavajući kontakte sa Iranom i Libijom. Poslije tri godine

demokratije, njegovu neefikasnu vladu smijenio je vojni režim generala Omera el-Beširа, koji je došao na vlast u junu 1989. godine.

Odmah po dolasku na vlast, Beširova vojna vlada je suspendirala parlament i sve političke partije, zatvorila vođe glavnih vjersko-političkih partija uključujući Sadika el-Mehdija i Hasana Turabija i zavjetovala se da će obnoviti političku stabilnost, eliminirati sektaštvo i zamrznuti primjenu islamskog zakona. Ipak, pitanje islamskog zakona ponovo se pokazalo nesavladivom preprekom. SNOP je odbacio Beširovu odluku da pitanje primjene islamskog zakona riješi nacionalnim referendumom vjerujući da će sjeverna (muslimanska) većina time biti stavljena u položaj da glasa protiv islama.[22] Ni bivši američki predsjednik Džimi Karter (Jimmy Čarter) nije uspio da, u ovom pitanju, posreduje između Beširove vlade i SNOP-a.

Uprkos početnom opiranju, pokazalo se da je režim pod jakim uticajem - ideološki ako ne organizaciono - Nacionalnog islamskog fronta (NIF) ili Muslimanske braće.[23] Članovi i simpatizeri NIF-a držali su važne položaje u vladi doprinoseći daljoj polarizaciji sudanskog društva. Uprkos insistiranju SNOP-a na sekularnoj državi, Bešir je 31. decembra 1990. god. obećao da će uvesti islamski zakon. Postoje mnoge priče o tome kako je NIF ispitivao, čak i mučio one koji su se tome suprotstavljali. Istovremeno, Bešir je bio dovoljno brz da skrši bilo kakvo suprotstavljanje profesionalnih udruženja vojnoj vlasti. Ozbiljnost krize ogleda se u zapažanju jednog dugogodišnjeg eksperta za Sudan:

> Situacija u Sudanu odražava višestruku krizu. Naslijeđe neefikasne vladavine, necivilne i vojne, jeste zastrašujuće. Problem više nije u tome ko će vladati Sudanom, nego da li će Sudan biti u stanju da preživi na bilo koji smisleni način. (...) Vojne vođe Sudana trebalo bi da budu fleksibilnije, tako da Sudan ne ponovi stari ciklus ili ne padne u anarhiju.[24]

22

23

24

U toku posljednje dvije decenije narod Sudana je prošao kroz dvije vojne diktature i promijeniodvije demokratski izabrane vlade. Vladajuće i opozicione partije, autokracija i demokratija, bile su opravdane u ime islama.

Egipat

"Ja sam Halid Islambuli, ubio sam Faraona i ne bojim se smrti."

Poručnik Halid Islambuli

To su bile riječi atentatora koji je ubio predsjednika Anvara Sadata, u akciji koja je prenerazila svijet i, na tragu Iranske revolucije, dramatično skrenula pažnju svijeta na radikalni islam u Egiptu. Kao i Iran, Egipat je dugo bio smatran jednom od najmodernijih islamskih zemalja, političkim, vojnim, kulturnim i vjerskim liderom arapskog svijeta. Bio je barometar modernizacije, koja je, po orijentaciji, bila pretežno zapadna i sekularna. Prividno iznenadna erupcija militantnog islama bila je u oštroj suprotnosti s modernim stremljenjima i vrijednostima. Egipat danas jeste upečatljiv primjer raznolikosti i složenosti uticaja islama na društveno-politički razvoj. Islam, korišten od vlade i od opozicije, nekoliko decenija je dio političke scene Egipta. Za vladavine svoja tri posljednja predsjednika, Nasera, Sadata i Mubareka, Egipat je postao kolijevka arapskog nacionalizma i islamskog revivalizma.

Sadatov islamski put

Smrt Džemala Abdunnasira 1970. god. šokirala je Egipat i arapski svijet. Na njegovoj sahrani milioni Egipćana ispunili su ulice Kaira. Mada su ponos koji je podsticao Naser i kredibilitet arapskog socijalizma bili snažno uzdrmani katastrofalnim arapskim porazom 1967. god., smrt karizmatskog vođe ostavila je prazninu koju je bilo ko teško mogao da ispuni. Anvar Sadat, Naserov nasljednik, bio je potpuno

u Naserovoj sijenci. Sadatu, koji nije bio ni karizmatični ni popularni vođa, nedostajao je populistički legitimitet. U početku vladavine, njegove slike su uvijek stajale pored Naserovih. Boreći se da bude priznat kao samosvojan vođa i da ojača svoj politički legitimitet, oslonio se na islam. Stekao je titulu "predsjednik vjernik", masovni mediji su ga prikazivali kako se moli u džamiji, uveo je islam u medije i škole, podizao je džamije i u javnim nastupima koristio islamsku retoriku. Sufijskim bratstvima i Muslimanskoj braći, čije je aktivnosti Naser onemogućavao, sada je bilo dozvoljeno da javno djeluju. Stvaranje i rast islamskih studentskih organizacija u kampusima bili su podržavani jer su se suprotstavljale Naserovim pristalicama i ljevičarima koji su kritizirali Sadatovu prozapadnu politiku. Sadat je koristio islam da opravda ključne vladine akcije i politiku kao, na primjer, egipatsko-izraelski rat 1973. god., sporazum u Kejmp Dejvidu i reforme koje su se odnosile na islamsko porodično pravo, a, krajem sedamdesetih godina, i da optuži kao ekstremne sve veće izazove koje su njegovom režimu upućivali islamski aktivisti.

Do 1977. god. islamske organizacije kao što su Muslimanska braća i studentske grupe bile su čvrsto utemeljene. S vremenom su postale nezavisnije i počele su da kritiziraju Sadatovu politiku: njegovu podršku iranskom šahu i osudu Iranske revolucije kao "zločin protiv islama"[25], sporazum u Kejmp Dejvidu, prozapadne ekonomske i političke veze i neuspjeh njegove vlade u primjeni islamskog zakona. Da sve bude zloslutnije, nova vojska tajnih revolucionarnih grupa, od kojih su pojedine osnovali pripadnici radikalizirane bivše Muslimanske braće, zatvarani za Naserove vladavine, počela je da se suprotstavlja onome što se smatralo Sadatovom licemjernom manipulacijom islama i da odbija umjeren stav Muslimanske braće. Militantne grupe kao što su Muhammedova mladež, Božija armija i Islamsko društvo, pribjegavale su aktima nasilja u pokušajima da obore vladu.

Sadata su njegovi kritičari, kako u njegovom ličnom tako i u političkom životu, vidjeli kao najupečatljiviji primjer egipatske pozapadnjačene elite. Njegova sklonost ka zapadnom stilu odijevanje i

25

pušenje lule, kao i javna i međunarodna eksponiranost njegove žene, polubritanke Džihan, u oštroj suprotnosti s rezerviranim javnim izgledom žena egipatskih vlastodržaca i političara, vrijeđali su njegove islamske kritičare. Mnogi aktivisti, umjereni kao i radikalni, odbili su Sadatovu reformu muslimanskog porodičnog zakona (zakon koji se odnosi na brak, razvod i naslijeđe) kao "Džihanin zakon", što je značilo da je Sadat bio pod uticajem njenog prozapadnog gledišta. Njegova otvorena ekonomska politika - koja se ogledala u sve većem američkom prisustvu, simboliziranom izgledom nove američke ambasade i prilivom američkih poslovnih ljudi - zajedno s njegovom podrškom šahu, kritikom Homeinija i sporazumom u Kejmp Dejvidu, bili su smatrani dokazom Sadatove kapitulacije pred Zapadom. Kritičari su osuđivali njegovu političku zavisnost od Zapada, a zlokobna prijetnja, prodiranje zapadne kulture, bila je tema koja je mnoge takla u živac: "U kulturnom pogledu očevi vide svoje sinove i kćeri pod uticajem onoga što smatraju nemoralnim zapadnim ponašanjem i smatraju da njihova djeca zanemaruju sopstvene tradicionalne vrijednosti. Otuda se sada, kao i tridesetih godina, digla povika protiv kina, pozorišta, magazina, knjiga, klubova i udruženja koja populariziraju moderne ideje, kao što su individualizam i nedostatak brige za porodične probleme i želje roditelja i starije braće."[26] Napadi na barove, noćne klubove, kina, zapadne turističke hotele i vladine institucije i osoblje predstavljali su znak njihove ozlojeđenosti. Militantni aktivisti su vjerovali da oslobođenje egipatskog društva zahtjeva da svi istinski muslimani stupe u oružanu borbu ili sveti rat protiv režima koji su smatrali ugnjetačkim, antiislamskim i marionetskim.

Kritika i osude Sadata kao da su bile potvrđene njegovim reakcijama na rastuću opoziciju. U februaru 1979. god. Sadat je predložio da se religija odvoji od politike, a muslimanske organizacije, koje su pozivale na stvaranje islamske države i primjenu islamskog zakona, protumačile su njegov prijedlog kao neislamski. Islamske organizacije univerzitetskih studenata bile su zabranjene. Sadat je koristio vladinu kontrolu nacionaliziranih džamija i vjerskih institucija i

---

26

novčanu zavisnost vjerskog establishmenta od vlade da bi kontrolirao propovjedi i aktivnost džamija. Istovremeno je pokušao da proširi uticaj države na mnoge privatne džamije u Egiptu, čiji su propovjednici bili daleko nezavisniji i sve kritičniji u odnosu na njegov režim. U aprilu 1980. god. Sadat je pokušao da otupi oštricu svojih kritičara tako što je izdao ustavni amandman koji je tvrdio da je "islam državna religija" i da je šerijat "glavni izvor zakonodavstva". Ipak, za radikale ovo je bio samo način da ostavi dobar utisak; bilans Sadatovog puta, neuspjeh da stvarno primijeni islamski zakon i njegova prozapadna politika, učinili su ga otpadnikom od vjere koji zaslužuje smrtnu kaznu. Sadatov sve veći autoritarizam dostigao je vrhunac 1981., kada je zatvorio više od hiljadu petsto ljudi - islamskih aktivista, advokata, Ijekara, novinara, univerzitetskih profesora, političkih oponenata i bivših ministara.

Dana 6. oktobra 1981. god. na Sadata su izvršili atentat članovi Organizacije El-Džihad (*Džema'atu-l-džihad*), dok je prisustvovao paradi u znak sjećanja na rat iz 1973. godine. Poručnik Halid Islambuli, vođa atentatora, uzviknuo je: "Ja sam Halid Islambuli, ubio sam Faraona i ne bojim se smrti." Sadatova popularnost na Zapadu i njegov međunarodni imidž prosvijećenog vođe bili su u oštroj suprotnosti s njegovom sve većom nepopularnošću u Egiptu, gdje ga je i sekularna i vjerska opozicija nazivala "faraonom". Za mnoge u Egiptu "Halid se pojavio kao neka vrsta 'izvršioca' narodne volje, a ne kao puki militantni eksponent islamske grupe."[27] Džihad je bio formiran od ostatka jedne militantne grupe, Muhammedove mladeži ili Islamske oslobodilačke organizacije (IOO). Vođe IOO bile su pogubljene zbog pokušaja (1974. god.) da zaposjednu Tehničku vojnu akademiju u Kairu, što je bio dio scenarija osujećenog državnog udara.

Vođstvo članova Džihada poticali su iz civilnih, vojnih i vjerskih slojeva društva. Među njima su bili pripadnici predsjednikove garde, oficiri vojne obavještajne službe, radio i televizijski novinari i univerzitetski profesori. Obrazloženje njihovih akcija bilo je artikulirano u brošuri pod naslovom Zanemarena dužnost. Pisao ju je njihov ideolog, elektroinženjer Muhammed el-Feredž. U njoj se zastupa

---

27

stav da je džihad šesti stub islama i da je oružana borba imperativ za sve prave muslimane koji teže ozdravljenju dekadentnog društva: "Prvo moramo da uspostavimo vladavinu Božije religije u svojoj sopstvenoj zemlji, a potom da stvorimo svijet za koji je Bog nešto najviše. (...) Nejma sumnje da je prvo bojno polje džihada istrebljenje nevjerničkih vođa i njihova zamjena cjelovitim islamskim poretkom. Od toga moramo početi.[28]

Za Sadata, kao i za Nasera, islam je bio instrument spoljne politike koji nije određivao nego bio određen ekonomskim i političkim prioritetima. On je isticao arabizam i islam i, izgleda, to dvoje povremeno poistovjećivao. Ipak, kreirajući svoju prozapadnu politiku, Sadat, nasuprot Naseru, nije insistirao na antiimperijalizmu. Umjesto toga, sve više je isticao islamsku zajednicu (ummet) i zajedničke interese muslimanskih država, kao i "zajedničke interese islamskih država i Zapada naftu u zamjenu za tehnologiju i zajednički interes u suprotstavljanju sovjetskoj prijetnji".[29] Ipak, kao što je već rečeno, njegova prozapadna orijentacija i politika - ekonomske reforme, sporazum u Kejmp Dejvidu i podrška iranskom šahu - podrili su njegov kredibilitet kod mnogih Egipćana i otuđenih islamskih grupa.

Husni Mubarek i institucionalizacija islamskog revivalizma

Stil egipatskog vođenja države i islamskog revivalizma promijenio se osamdesetih godina, poslije Sadatove smrti. Dok je sedamdesetih godina izgledalo da je pokret islamskog revivalizma u Egiptu degenerirao u sukobe i nasilje, u osamdesetim je došlo da široko zasnovane, tihe revolucije, tek s vremena na vrijeme pomračivane nasiljem glasne i militantne manjine.

Nasuprot svom prethodniku, Husni Mubarek je nastavio putem veće političke liberalizacije i tolerancije, istovremeno se odlučno suprotstavljajući onima koji su pribjegavali nasilju kako bi podrili

28

29

autoritet njegove vladavine. Pažljivo je ustanovio razliku između vjerskog i političkog neslaganja i direktnih prijetnji državi. Ugušio je pobune koje su podsticale islamske militantne organizacije, intervenirao u sukobima muslimana i koptskih kršćana i osudio i pogubio atentatore na Sadata. Istovremeno, iznenadio je mnoge kada je oslobodio sto sedamdeset i četvero ljudi optuženih u procesu vezanom za atentat na Sadata, koje je sud proglasio nevinim. Nasuprot Sadatu, Mubarek je svojim vjerskim kritičarima dozvolio jednu vrstu javnog ventila: oni su mogli da se nadmeću u parlamentarnim izborima, objavljuju novine i iznose svoje kritike u medijima. Vlada je sponzorirala televizijske debate između islamskih militantnih aktivista i predstavnika vjerskog establishmenta, vjerskih učenjaka sa Univerziteta Azhar. Televizija i novine pod kontrolom vlade redovno su obavještavale o vjerskim programima, koji su, po svom kritičkom tonu, često bili nezavisni. Ipak, vlada je istovremeno navodila članove vjerskog establishmenta, koji je država podržavala, da znanja islamskih militantnih aktivista o islamu odbace kao nepotpuna, a njihova vjerovanja kao pogrešna, ako ne i heretička.

Kako bilo da bilo, sredinom osamdesetih godina Mubarekov fleksibilni odgovor islamskom aktivizmu nije uspio da stiša islamsku opoziciju. Politička liberalizacija otvorila je nove mogućnosti za pripadnike Muslimanske braće. Oni su sve više postajali glavna politička, društvena i ekonomska snaga; pojavili su se kao glavna politička opozicija na parlamentarnim izborima i kao efikasan društveni i ekonomski faktor radeći u izdavaštvu, bankarstvu i društvenim službama. Muslimanska braća i drugi aktivisti bili su dominantna snaga u strukovnim organizacijama i sindikatima advokata, ljekara, inženjera i novinara. Umjereni aktivisti, kao što su pripadnici Muslimanske braće, sve više su svoju kritiku i zahtjeve izlagali u kontekstu poziva za veću demokratizaciju, političko predstavljanje i uvažavanje ljudskih prava.

Mubarekov pokušaj da diskreditira i izolira vjerske ekstremiste razbjesnio je islamske radikale. Radikalne grupe postale su agresivnije u Kairu, Aleksandriji, Asijutu i Minji. Muslimanski militanti napadali su crkve koptskih kršćana i uništavali njihove radnje i imovinu. U važnijim gradovima palili su ili bacali bombe na barove, noćne klubove,

kina ili videoteke, kao simbole zapadnog uticaja i nemoralnosti. Organizirali su ulične demonstracije i proteste sa zahtjevom da stupi na snagu islamski zakon. Javne demonstracije predvodili su popularni borbeni sveštenici, kao što je šejh Hafiz Selama. U pokušajima da kontrolira širenje radikalizma, Mubarekova vlada je, u julu 1985., sve privatne džamije stavila pod kontrolu Ministarstva vakufa, uhapsila Selamu i zatvorila njegovu džamiju, centar neslaganja s vlašću.

Stepen nezadovoljstva i polarizacije između vlade i umjerenih opozicionih grupa ogledao se u neuspjehu opozicionih vođa da se distanciraju od ekstremističkih akata. Kada je pogranični policajac u decembru 1985. god. ubio nekoliko izraelskih turista na Sinaju, vođe Muslimanske braće, koje su podržale opozicione novine i političke partije, opisali su ubistvo kao akt protiv "neprijatelja nacije". Njihov gnjev je bio usmjeren na Izrael i Sjedinjene Američke Države. Riječi Ibrahima Šukrija, vođe Radničke socijalističke partije, izrazile su raspoloženje mnogih: "Ovaj mladi čovjek je osvjetlao obraz Egipta poslije izraelskog bombardiranja vrhovne komande PLO-a u Tunisu i američke otmice egipatskog aviona (odnosi se na incident u vezi s *Achile Lauro*).[30]

U Asijutu, Minji, Kairu i Aleksandriji islamske studentske organizacije dominirale su univerzitetskim studentskim savezima i vršile pritisak na odgovorne da se primjeni islamski zakon, odvoje studenti od studentkinja, izvrši reforma nastavnog programa, ograniče mješovita okupljanja i zabrane koncerti zapadnjačke muzike. Njihov uspon bio je posljedica nesposobnosti vlade da se uhvati u koštac s hroničnim društveno-ekonomskim problemima koji su kobno djelovali na više od jedne polovine egipatskog stanovništva (pedeset miliona) mlađeg od dvadeset godina. Stotine hiljada univerzitetski obrazovanih stručnjaka obavljalo je neadekvatne poslove i živjelo u neadekvatnim uslovima. Mladi parovi često su živjeli sa svojim roditeljima ili godinama odlagali brak, dok ne riješe stambeno pitanje.

30

Vojska se i dalje pokazivala ranjivom na infiltraciju islamskih ekstremista. U decembru 1986. god., trideset dvoje aktivista - uključujući četiri oficira navodno povezanih s Džihadom, organizacijom čiji su članovi izvršili atentat na Sadata - bili su uhapšeni i optuženi za zavjeru rušenja vlasti. Vlast je nastavila da diskretno čisti one koji su bili osumnjičeni kao "fundamentalisti". Tajne grupe su i dalje nicale i sporadično se sukobljavale s vlašću koja je, najčešće slijepo, uzvraćala. Godine 1989. uhapšeno je deset hiljada borbenih islamista. Hiljade ih je bilo u pritvoru bez optužbe; Arapska organizacija za ljudska prava osudila je vladu za rutinsku torturu.[31]

Mubarekov beživotni imidž, njegov neuspjeh da ponudi dinamično i kreativno vođstvo, kao i slaba ekonomija, opterećena nezaposlenošću i gubitkom spoljnih prihoda od miliona egipatskih radnika u zemljama Zaliva, doveli su do stidljivijeg programa političke liberalizacije. Istovremeno, to je Mubarekovu vladu učinilo ranjivom na domaće islamske kritičare, koji su tvrdili da su manja ekonomska i politička zavisnost od Zapada, odbijanje sporazuma u Kejmp Dejvidu i primjena islamskog zakona bile jedino rješenje.

Islamski aktivisti, bilo umjereni ili radikalni nisu uspjeli da ponude konkretan alternativni program i jednostavno su se zadovoljili kritikom neuspjeha aktualne vlasti. Uzrok tome ležao je u prirodi i različitim programima ovih pokreta, kao i u stvarnosti egipatske politike. Mnogi islamski aktivisti i organizacije zalagali su se za stvaranje islamski orijentiranog društva putem društveno moralne a ne političke reforme. Oni su se usredsredili na vjersko-političke programe i probleme, a ne na definiranje prirode islamske države i njenih institucija. Čak su i pripadnici Muslimanske braće naglašavali da temelje svoje podrške grade na obrazovnim i društveno-ekonomskim programima. Sadržaj opozicione politike bio je da zahtjeva primjenu islamskog zakona, a ne da upućuje direktne izazove državnom poglavaru. Vlada je često kritizirala Muslimansku braću za nedostatak originalnosti i tvrdila da bi njima, u slučaju da dođu na vlast, nedostajali programi, pa bi tako i oni doživjeli neuspjeh. Ipak, vlada, kao i većina

---

31

drugih muslimanskih vlada, nije izabrala mogućnost da provjeri svoja uvjerenja. Muslimanskoj braći nije dozvolila da postanu politička partija, niti je podržala političke reforme koje bi omogućile stvarni izborni izazov. I zaista, kad god je to bilo moguće, težila je tome da kontrolira ili potisne svaku vitalnu opoziciju.

Najvažnija odlika islamskog revivalizma u Egiptu devedesetih godina jeste stepen u kome jepostao dio umjerenog toka u životu i društvu, a ne marginalni fenomen i ograničen na male grupe ili organizacije. Sada neograničene samo na niže ili niže srednje klase, obnovljena svijest i briga za naglašeno islamski način življenja mogu se naći među srednjim i višim klasama, obrazovanim i neobrazovanim, seljacima i stručnjacima, mladim i starim, ženama i muškarcima. Oni su aktivni u grupama koje podučavaju Kur'an (vode ih i žene i muškarci), na sufijskim okupljanjima, u džamijama i privatnim udruženjima. Stoga islamski identitet nije izražen samo u formalnoj vjerskoj praksi nego i u sferi društvenog staranja koje nude psihijatrijski centri i centri za liječenje narkomana, zubne klinike, vrtići, društva za pružanje pravne pomoći i organizacije koje subvencioniraju stanovanje, dijele hranu, vode banke ili investiraju u izgradnju stanova.

Ulema i džamije također su preuzele istaknutu ulogu. Popularnost propovjednika kao što su šejh Muhammed Mutevelli eš-Ša'ravi i Abdulhamid Kišk učinila ih je medijskim vjerskim zvijezdama. Oni se redovno pojavljuju na televiziji i imaju svoje novinske stupce. Njihove audiokasete, pamfleti i knjige prodaju se ne samo u specijaliziranim radnjama nego i u običnim knjižarama, na aerodromima, u hotelima i na ulicama. Popularnost ovih propovjednika proteže se od Egipta do velikog dijela arapskog svijeta. Njihovi glasovi čuju se ne samo u džamijama ili na vjerskim skupovima nego i na kasetama u taksivozilima, na ulicama, u prodavnicama i domovima siromašnih i srednjih klasa. Gdje god se prodaju magazini, audiotrake ili knjige, među publikacijama o političarima i filmskim zvijezdama naći će se i popularni vjerski materijal. Privatne, nevladine džamije i njihovi imami jedno vrijeme su bili nosioci nezavisne politike i opozicije vlastima. Dok su laici (ne-ulema), kroz djelovanje modernih islamskih organizacija kao što su Muslimanska braća, prednjačili u

rješavanju pitanja i odgovarali na zahtjeve i potrebe modernog društva, u posljednje vrijeme sve više džamija i njihovih vjerskih predstavnika angažiralo se u zadovoljavanju prijekih društvenih potreba. Rezultat toga bio je da su islamski revolucionari, mada aktivni s vremena na vrijeme, bili sve više marginalizirani i ograničeni.

Islamska republika Iran

"Vapaj koji dolazi iz srca vjernika trijumfira nad svime, čak i nad Bijelom kućom. (...) Ovaj Val se već razlio širom svijeta, a svijet se sada oslobađa ugnjetavanja kome je bio izložen."

Ajetullah Homeini

Više od decenije Iran je predstavljao oličenje islamske prijetnje, a ajetullah Homeini bio živi simbol revolucionarnog islama. Ako je Homeini optužio Zapad - naročito Sjedinjene Američke Države - da je sotona, za mnoge na Zapadu, oličavao je srednjovjekovnog sveštenika, prijetnju Srednjem istoku i Zapadu. Viđen na predsjedničkim nastupima, spominjan u popularnoj muzici i oslikan na ogromnim panoima, Homeini je ubrzo postao čovjek koga mnogi Amerikanci sa zadovoljstvom mrze.

Za Zapad, koji je bio uvjeren u stabilnost iranskog šaha, njegov pad je bio nezamisliv. Bio je to šok koji su intenzivirali pobjednici, iranske mule. Muhammed Reza Pahlavi vladao je više od trideset godina (1941-79). Kao i Anvar Sadat, za Zapad je bio prosvijećeni saveznik, poglavar moderne države. Pahlavijevi su, kao i Sadatovi, govorili engleski, nosili dobro skrojenu zapadnu odjeću i pojavljivali se na američkoj televiziji, gdje su ih intervjuirali novinari, kao što je Barbara Volters (Walters). (Oni su bili kao "mi".) Svijet je 1971. god. prisustvovao iranskoj proslavi dvije hiljade petstote godišnjice postojanja Persijskog Carstva. Pred mnogim svjetskim vođama, uključujući potpredsjednika Sjedinjenih Američkih Država, šah se krunisao i postao car Irana. Pod šahom su prihodi od nafte korišteni za

ambiciozni program modernizacije, tzv. "bijelu revoluciju", čiji je cilj bio moderni preobražaj Irana na putu u 21. stoljeće. Iran je imao najbolje opremljenu vojsku na Srednjem istoku i održavao tijesne odnose sa Sjedinjenim Američkim Državama i Evropom. Bilo je nezamislivo da šah može biti oboren; bilo je neshvatljivo da dinastiju Pahlavi može srušiti revolucija vođena u ime islama, koju je predvodio prognani bradati ajetullah.

Islam, nacionalizam i država

Uprkos rasprostranjene zapadne predstave o ši'ijskom islamu kao religiji revolucije i mučeništva, njen odnos prema iranskoj državi bio je tokom historije raznovrstan i višestruk. Islam u Iranu sadrži raznolika gledišta i orijentacije. Na njegovoj osnovi mogli su se uspostaviti višestruki nivoi rasprava i interpretacija. I zaista, kad je revolucija 1978-79. god. svrgla šaha i dim se razišao, na površinu su, kroz prepirke i sukobe, isplivale razlike unutar iranske ši'ijske zajednice.

U Iranu su religija i država bile isprepletene još od vladavine dinastije Safevija (1501-1732), kada je ši'ijski islam proglašen iranskom državnom religijom. Iranski šahovi su tvrdili da vladaju u odsustvu Dvanaestog imama, koji je nestao 874. god. i za koga su pobožne ši'ije vjerovale da će se vratiti da dokrajči tiraniju i svijet uvede u doba pravde. Sveštenstvo je često bilo daleko od toga da bude revolucionarno. Ono je nužnost svjetovne vladavine prihvatilo kao činjenicu, ako već nije u teoriji ili doktrini. Odnos uleme prema državi u Iranu, u zavisnosti od društveno-političkog konteksta, varirao je od kraljevskog pokroviteljstva do suprotstavljanja. Njen autoritet često je bio podređen vladarima ili su ga, pak, oni ograničavali. U drugim prilikama, pripadnici uleme su predvodili ili učestvovali u opozicionim pokretima. Dok su Safevije nadzirali sveštenstvo, njihovi nasljednici, pripadnici dinastije Kadžara, (1794.-1925.), suočili su se s nezavisnijim i agresivnijim vjerskim establishmentom, koji se nije bojao da, suprotstavljajući se, izađe na ulice.

U dva novija događaja - Duhanskom protestu 1891 .-92. god. i Ustavnoj revoluciji 1905.-11. god., islam i sveštenstvo igrali su važnu opozicionu ulogu u najavljivanju modernog iranskog nacionalizma. Pošto su prethodno osujetili pokušaje vlasti da Evropljanima prodaju koncesije za razvoj bankarstva, željeznice i rudarstva, vjerske i sekularne vođe su se udružile u protestne pokrete da najprije zaštite iranske nacionalne interese, a potom ustavom ograniče šahovu moć. Duhanski protest je bio odgovor na pokušaj šaha Nasiruddina da koncesije na duhan proda britanskoj kompaniji (i tako stvori monopol). Vjerska proklamacija (fetva) pozvala je na nacionalni bojkot koji su predvodili vjerske vođe i trgovci. Ustavna revolucija je iskoristila religijske simbole, sveštenstvo i džamije, koje su služile kao centri političkog okupljanja, za organiziranje protestnog pokreta pomoću koga su iranski nacionalisti težili da obuzdaju ili ustavom ograniče apsolutizam i zloupotrebe monarhije.

Za vladavine Pahlavijevih (1925-78), religija je bila pažljivo kontrolirana i ulema je ostala relativno mirna i apolitična. I šah Reza Pahlavi (1925-41) i njegov sin šah Muhammed Reza Pahlavi (1941-78) kontrolirali su religiju kombinirajući kooptiranje i ograničavanje vjerskog establishmenta. Sa svoje strane, iranske vjerske vođe su pretpostavljali pasivnost političkoj akciji, poredak prijetnji građanskim nemirima, ograničeno pokroviteljstvo proganjanju. Stvaranje modernog sekularnog školskog sistema, i na zapadnom uzoru zasnovanog pravnog kodeksa, kao i kontrola mnogih islamskih institucija od strane vladinih ministarstava, znatno su umanjili moć uleme. Zamjenjivanje pripadnika uleme moderno obrazovnim sudijama, advokatima i državnim službenicima ugrozilo je njihov status i izvor prihoda.

Širi društveni uticaj programa modernizacije šaha Muhammeda Reze Pahlavija, "Bijele revolucije", koji je, kao i njegova obrazovna pravna reforma, bio pod uticajem Zapada, pokazao se djelimičnim blagoslovom. Uprkos dostignućima u obrazovanju, zdravstvu i poljoprivredi, korist od modernih reformi pripala je maloj grupi modernih, urbanih elita u usponu. Svjetlost i sjaj moderniziranih gradova skrivali su stvarne životne uslove gradske sirotinje i masa po selima Irana. Dok je manjina napredovala, poljoprivredno

samodovoljna zemlja trošila je više od milijardu dolara na uvoz. Oni koji su iz sela, očekujući bolji život, a nemajući odgovarajuće kvalifikacije, došli u gradove, postali su nezaposleni stanovnici prenaseljenih siromašnih gradskih četvrti: "Za milione takvih, od kojih je većina bila primorana da napusti sela, naftni bum nije značio kraj siromaštva; ono je samo bilo modernizirano."[32]

I tradicionalna trgovačka klasa (bazari) i vjerska klasa bili su pogođeni zapadno orijentiranim Pahlavijevim programom modernizacije koji je uticao na njihov život, od odijevanja, obrazovanja i zakona, do zemljišne reforme i trgovine. Bazari \ ulema su naginjanje i zavisnost Irana od Zapada vidjeli kao prijetnju svom statusu, ekonomskim interesima i religijsko-kulturnim vrijednostima. Propisi šaha Reze Pahlavija iz dvadesetih i tridesetih godina koji su se odnosili na odijevanje i koji su za muškarce odredili zapadni stil oblačenja, zabranili zar i ograničili nošenje svešteničke odjeće, sada su, za vladavine njegovog sina, bili naizgled praćeni pozapadnjačenjem iranskih modernih elita i mnogih urbanih centara. Bogatstvo i moć trgovaca bili su ugroženi osnivanjem zapadnih banaka i korporacija i novom preduzetničkom klasom koja se pojavila uz državnu podršku.

Iran i Zapad

Zapad je dugo predstavljao izazov i prijetnju Iranu. Mada Iran nikad nije bio pod direktnom vladavinom kolonijalnih sila, Sovjetski savez na sjeveru 1 Velika Britanija na jugu nadmetali su se za uticaj. Opasnost od spoljne intervencije i zavisnosti, simbolizirana događajima koji su izazvali Duhanski protest, bila je očigledna 1941. god., kada su Britanija i Sovjetski savez primorali šaha Rezu da abdicira u korist svoga sina. Opasnost je bila još očiglednija 1953. god., kada je šaha u izgnanstvo otjerao nacionalistički pokret koji je vodio predsjednik vlade Mohammed Mosadek (Mossadegh), čija je nacionalizacija iranske nafte zaprijetila interesima zapadnih naftnih kompanija. Šahov povratak iz

32

Rima u Teheran američkim vojnim avionom sa šefom CIA pored sebe, sredile su Sjedinjene Američke Države uz britansku podršku. Iranske političke, vojne i ekonomske veze sa Zapadom, naročito sa Sjedinjenim Američkim Državama, bivale su sve tješnje i jače. Sjedinjene Američke Države, Velika Britanija i Francuska imale su koristi od unosne prodaje oružja i pomagale su obuku iranske tajne policije (SAVAK). U vrijeme kada su Sjedinjene Američke Države bile angažirane u Vijetnamu, a Britanija povlačila svoje snage iz Persijskog zaliva, šahov Iran je vodio politiku i imao interese koji su se podudarali s politikom i interesima Sjedinjenih Američkih Država, od šahovog odbijanja naserizma, pragmatičnih odnosa sa Izraelom i stabilnog prisustva njegove nacije u Zalivu, do posjedovanja naftnog bogatstva i tržišta za američke proizvode. Američki i evropski bankari i biznismeni, diplomati i vojni savjetnici bili su vidno prisutni u Iranu. Krajem šezdesetih godina "propahlavijska politika i podrška dominirale su najvišim nivoima američkog spoljnopolitičkog establishmenta".[33]

Neslaganja su počela da se umnožavaju i zahvataju širu društvenu osnovu u toku ranih sedamdesetih godina. Zabrinutost zbog spoljne intervencije i zavisnosti od Zapada nije bila ograničena samo na tradicionalne klase, nego je zahvatila i generaciju moderno obrazovanih, politički sofisticiranih i društveno svjesnih Iranaca. Nacionalisti i intelektualci srednje klase pridružili su se trgovcima i sveštenstvu da izraze svoju zabrinutost za iranski nacionalni identitet i nezavisnost. Zahtjevi za društvenim i političkim reformama rasli su zajedno s protestima protiv koncentracije bogatstva, korupcije, sve jače političke represije i prevelike zavisnosti od Zapada.

Represija i opozicija

Sedamdesetih godina šah nije bio neiskusan mladić koga su na prijestol postavile spoljne sile, nego ukorijenjen, sve više autokratski vladar. Kao što je Džejms Bil (James Bili) prokomentirao, njegova

33

politika "kooptiranja i prinude, represije i reforme" dala je maha "sve većoj megalomaniji".[34] Proslava dvije hiljade petsto godina Persijskog carstva u oktobru 1971. god. bila je simbolična prekretnica, koja je istovremeno označavala vrhunac i početak opadanja dinastije Pahlavi. Više od deset miliona dolara potrošeno je na okupljanje svjetskih velikodostojnika u Persepolisu, nenastanjenoj predislamskoj prijestolnici Persije, gdje se šahinšah (šah šahova) svrstao u isti red s drevnim persijskim kraljem Kirom Velikim, kraljem kraljeva. Svetkovina koja je trajala nedjelju dana i na kojoj je glavni snabdjevač hranom bio pariški "Maxim" (popijeno je dvadeset pet hiljada boca vina), oličavala je šahovu neosjetljivost na kritičare i iranski islamski identitet i tradiciju. Kraljevska ekstravagantnost i neumjerenost kombinirane su s proslavama u zapadnom stilu na predislamskom mjestu. Krvavo gušenje studentskih demonstracija, nešto docnije, predočilo je novu politiku koja nije tolerirala razlike i koja je "rezultirala vladavinom terora".[35]

Iranski reformatori, opozicija vlastima, predstavljali su poprečni presjek društva: među njima je bilo nacionalista i ljevičara, sekularnih i religioznih, tradicionalnih (trgovci i ulema) i modernih elita. Kritičari iranske vojne, ekonomske i političke zavisnosti od Zapada pribojavali su se i kulturnog otuđenja kao posljedice progresivnog pozapadnjačenja iranskog obrazovanja i društva. Pitanja nacionalnog identiteta, zapadnog uticaja, društvene pravde i političke participacije presijecala su društvene i ideološke granice i bila podjednako artikulirana od strane svjetovnih i vjerskih kritičara. Među najuticajnijima bili su Džalale Ahmed, Mehdi Bazargan, dr Ali Šerijati i ajetullah Homeini. Njihove ideje uticale su na generaciju studenata i intelektualaca (naučnika, inženjera i novinara), i to kako iz tradicionalne tako i iz moderne srednje klase. Islamski orijentirani studenti i intelektualci pridružili su se sveštenstvu i trgovcima u široko zasnovanom opozicionom pokretu koji je stvorio šah.

34

35

Džalale Ahmed (1923-69), sekularni socijalista, izrazio je strahove mnogih da su moderne obrazovne i društvene reforme rezultirale zavodljivim procesom kulturne asimilacije, "impresioniranošću/otrovanošću Zapadom", koji je prijetio da Iran, naročito njegove mlade generacije, liši osjećanja nacionalnog identiteta: "Mi smo nacija koja je otuđena od sebe, od svoje odjeće i domova, hrane i književnosti, publikacija i, što je najopasnije, od svog obrazovanja. Mi provodimo zapadnu obuku, mislimo kao zapadnjaci i primjenjujemo zapadne postupke u rješavanju svih problema."[36]

Džalale Ahmed nije imao predstavu jednostavnog svijeta u kome vlada monolitan, stereotipan izbor: ili putmodernizacije/ pozapadnjačenja društva ili povlačenje u prošlost. On se opredijelio za treću alternativu, povratak iransko-islamskoj kulturi, kao izvoru nacionalnog identiteta, jedinstva, historije i vrijednosti. Njegova sekularna intelektualna optužba pozapadnjačenja, sa zalaganjem za kontinuitet modernog iranskog identiteta i kulture sa sopstvenom prošlošću, bili su program i za druge, vjerski orijentirane laike i klerikalne ideologe, laike kao što su Mehdi Bazargan i Ali Šerijati i klerika kao što je ajetullah Homeini.

U godini 1962.., kada je bila objavljena knjiga Džalale Ahmeda *Garbzadegi*, kritika "zatrovanosti Zapadom", Mehdi Bazargan (rođen 1907. god.) održao je predavanje pod naslovom "Granica između religije i društvenih poslova", o odnosu religije i politike. Bazargan, inženjer koji je studirao u Francuskoj i bio veoma predan islamskoj stvari, bio je zatvoren 1939., zbog suprotstavljanja šahu Rezi i ponovo 1962.-69. god. zbog suprotstavljanja šahu Muhammedu Rezi. Bio je aktivista Mosadekovog nacionalnog fronta, jedan od osnivača Iranskog oslobodilačkog pokreta, čiji je cilj bio da premosti jaz između modernih, sekularnih, i tradicionalnih, religioznih Iranaca, i zalagao se za pretežno islamsku državu i društvo. S dopuštenjem Homeinija, on je 1979. god. postao privremeni predsjednik vlade Islamske Republike Iran.

36

Bazarganov politički aktivizam bio je nadahnut i oblikovan njegovom islamskom orijentacijom. On je tradicionalno religijsko stanovište i rječnik kombinirao s modernim interesovanjima. Otuda je uticao na moderne intelektualce, a uz to i na ulemu, stoga što je govorio njenim jezikom. Bazargan je tvrdio da ulema, zbog međuzavisnosti religije i politike u islamu, mora da napusti stanovište političke neutralnosti i aktivno se uključi u politiku, kako bi se obnovilo islamsko društvo u Iranu.

Ahmedovu sklonost socijalizmu i Bazarganov islamski reformistički duh objedinio je dr Ali Šerijati (1933-77), čiji je revolucionarni populistički islam odmah privukao sekulariste i ljevičare, a naročito univerzitetske studente, za koje je, često, tradicionalizam njihovih vjerskih vođa bio neuvjerljiv, a zapadno sekularno stanovište mnogih profesora dezorijentirajuće. Šerijati je spojio mnoge reformističke struje svoga vremena: suprotstavljanje šahu, odbacivanje pozapadnjačenja, religijski revivalizam i potrebu za društvenom reformom.

Sin progresivnog propovjednika, Šerijati je doktorirao na Sorboni. Po povratku u Iran 1965. god., bio je predmet i kontroverzi i laskanja. U početku zatvoren zbog suprotstavljanja šahu tokom studentskih dana u Parizu, pokazao se izuzetno uspješnim predavačem u Teheranu privlačeći hiljade studenata koji su mu se divili i regrutirajući sljedbenike među studentima, intelektualcima i ljevičarima. Više od sto hiljada primjeraka njegovih predavanja i rukopisa bilo je objavljeno i razdijeljeno.[37] Gledajući sve više na Šerijatija kao na prijetnju, vlast ga je optužila da je "islamski marksist", zatvorila ga 1973. god. i, konačno, dozvolila mu da napusti Iran. Umro je, izgleda, od srčanog udara (njegovi sljedbenici su sumnjali na SAVAK), ubrzo po svom dolasku u Englesku. Poslije smrti Šerijati je postao još uticajniji. Njegovi govori su sakupljeni, štampani i naširoko distribuirani. Postao je heroj i ideolog revolucije u Iranu. Poslije revolucije njegovi spisi i ideje raširili su se po čitavom muslimanskom svijetu nalazeći pažljivu publiku od Kaira do Džakarte.

37

Šerijati je propovijedao ono što može biti nezvano islamskom teologijom oslobođenja trećeg svijeta, domaćom populističkom ši'ijskom ideologijom koja je ciljala na društvenu reformu. Ona je kombinirala reinterpretaciju islamskog vjerovanja, koja inkorporira moderni sociološki jezik (Emila Dirkema i Maksa Vebera), sa socijalističkim gledištem trećeg svijeta Franca Fanona (Frantz Fanon) i Če Gevare (Che Guevara), kome se Šerijati divio tokom svojih studentskih dana u Parizu u vremenu koje se podudarilo s alžirskom i kubanskom revolucijom. Ipak, nasuprot Fanonovom odbijanju tradicionalnih religija, Šerijati je, kao i Džalale Ahmed, insistirao na tome da je poraz zapadnog imperijalizma uslovljen povratkom islamskim korijenima Irana, njegovom nacionalnom vjerskom i kulturnom identitetu. Šerijati je naglašavao dinamičnu, progresivnu, naučnu prirodu islama i potrebu za njegovom temeljnom reinterpretacijom, kako bi se oživjelo zaboravljeno naslijeđe, preusmjerila retrogradnost islama i revitalizirala muslimanska zajednica. Kao inovatorski islamski reformator, često se nije slagao ni sa vjerskim tradicionalizmom i političkim kvijetizmom mnogih predstavnika uleme ni sa pozapadnjačenim, sekularnim gledištem mnogih univerzitetskih profesora. I politički i vjerski establishment prezali su od njega.

Kao i Džalale Ahmed, Šerijati je osuđivao zla "zatrovanosti Zapadom": "Dođite, prijatelji, ostavimo Evropu; prestanimo s ovim mučenjem, majmunskim podražavanjem. Ostavimo iza nas Evropu koja uvijek govori o humanosti, ali uništava ljudska bića gdje god na njih naiđe."[38] Šerijati je kombinirao osudu zapadnog imperijalizma s islamskom verzijom socijalizma. Cilj su bili obnova nacionalnog identiteta, jedinstvo i državno-ekonomska prava za politički podjarmljen i ekonomski eksploatiran Iran, koga su ščepali "svjetski imperijalizam uključujući multinacionalne kompanije i kulturni imperijalizam, rasizam, klasnu eksploataciju, klasno ugnjetavanje, klasna nejednakost i *garbzadegi* (trovanje Zapadom)“.[39]

38

39

Propadanje muslimanskog društva bila je posljedica ne samo zapadnog imperijalizma nego i djelovanja vjerskog establishmenta koji je dozvolio da dinamična, revolucionarna ideologija "originalnog" ši'izma postane religija vlastodržaca. Kao i drugi savremeni islamski reformatori, Šerijati je krivio ulemu za mnoge bolesti muslimanskog društva. U rukama vjerskog establishmenta ši'ijski islam je postao skolastičan, institucionaliziran i historijski kontroliran od strane iranskih vlastodržaca, i zamagljivao je istinsku, dinamičnu, prvobitnu revolucionarnu religijsko-društvenu poruku iz ranih godina. Tradicionalni islam pod ulemom ukopao se u okamenjenoj prošlosti skolastičnih priručnika, popularnih, fantastičnih narkotika za mase. On je prestao da bude društvena snaga koja je efikasno odgovarala na promjenljivu društvenu stvarnost. Šerijatijev "povratak islamu" nije bio povlačenje u srednjovjekovni islamski pogled na svijet konzervativne uleme, već revolucionarna vizija ranog ši'ijskog islama, koji pruža inspirativnu osnovu za modernu reinterpretaciju. Ovo zahtjeva ljude od vizije - ne ulemu nego religiji sklonu svjetovnu inteligenciju, inteligenciju islamski orijentiranu, ali koja poznaje modernu misao i moderne metode.

Za Šerijatija, istinsko islamsko društvo je trebalo da bude besklasne, raj za razbaštinjene, oni koji su bili "opljačkani, mučeni, gladni, ugnjeteni i diskriminirani". Njegova poruka je bila populistička poruka Boga koji je "obećao nesretnim masama da će povesti čovječanstvo; On je obećao razbaštinjenima da će naslijediti zemlju od moćnih. (...) Ova univerzalna revolucija i konačna pobjeda predstavljaju završetak velikog, stalnog, ka pravdi usmjerenog revolta protiv ugnjetavanja".[40] Ajetullahu Homeiniju je ostalo da ovaj revolt privede njegovom trijumfalnom ili, bar, uspješnom završetku.

Ako je Šerijati bio ideolog Iranske revolucije, ajetullah Homeini (1902,-89) bio je njen živi simbol i neimar. Mada je bio niži ajetullah, njegova nezavisna politika, karizmatska ličnost i mnoge okolnosti izbacile su ga na čelo revolucije i, kasnije, na čelo Islamske Republike Iran. Dok je veći broj pripadnika iranske uleme ostao apolitičan,

---

40

Ruhullah Homeini je postao snažan glasnik reforme. Žestoko je napadao šahovu politiku tokom 1963.-65., bio hapšen i zatvaran nekoliko puta i prognan u Tursku, Irak i, konačno, u Francusku. Za sve vrijeme svog izgnanstva nastavio je da kritizira šaha. Primjerci njegovih rukopisa, govora i kaseta bili su krijumčareni u Iran, a potom su kružili putem mreže džamija.

Homeini je s drugim islamskim ideolozima, kao što su Mevlana Mevdudi iz Islamskog društva (*Džema'at-i islami*) i Hasan el-Benna iz Muslimanske braće, dijelio sveobuhvatnu viziju islama:

> Islam ima sistem i program za sve društvene djelatnosti: oblik vladavine i uprave, propise o odnosima između ljudi, o odnosu države i njenih stanovnika, o odnosima s drugim državama, kao i o svim drugim političkim i ekonomskim problemima. (...) Džamija je oduvijek bila centar vođstva i vladanja, ispitivanja i analize društvenih problema.[41]

On je, isto tako, dijelio s njima polariziran pogled na svijet, svijet rascijepljen između Istoka i Zapada, kao i na islamski svijet suočen sa krstaškim Zapadom. Svijet je, za Homeinija, bio podijeljen na dva tabora: tlačitelje (Sjedinjene Američke Države i Zapad uopće, kao i Sovjetski savez) i tlačene (muslimanski i treći svijet).[42] Većina vlada u muslimanskom i trećem svijetu za Homeinija su bili lakeji Zapada i Istoka, i otuda revolucionarni slogan "Ni Istok ni Zapad! Samo islam". Homeinijev pogled na svijet bio je naročito obojen njegovom mržnjom prema zapadnom kolonijalizmu i imperijalizmu: "Surove kandže imperijalizma ščepale su za srce zemlje naroda Kur'ana, s našim nacionalnim bogatstvom i resursima koje je progutao imperijalizam. (...) Njegova otrovna kultura prodire u dubine gradova i sela širom muslimanskog svijeta istiskujući kulturu Kur'ana." Iranski odnosi s Izraelom, koga je Homeini smatrao američkom kolonijalnom predstražom, došli su pod žestok udar:

> Koban uticaj imperijalizma naročito je očigledan u Iranu. Izrael, općepriznati neprijatelj islama i muslimana, godinama u ratu s

41

42

muslimanskim narodima, uspio je da, uz pomoć podle iranske vlasti, prodre u sve ekonomske, vojne i političke sfere zemlje; mora se priznati da je Iran postao vojna baza Izraela, što, u širem smislu, znači - vojna baza Amerike.[43]

Homeinijev početni zahtjev za reformom u sedamdesetim godinama transformiran je revolucionarni poziv na džihad. On je osudio iransku monarhiju kao nelegitimnu i antiislamsku i zalagao se za vladu koju će voditi sveštenstvo. U nizu predavanja koja su sakupljena pod nazivom *Islamska vladavina* koja nisu odmah postala široko poznata, odbacio je monarhiju kao neislamsku tvorevinu.Tvrdio je da je islamski karakter vladavine određen šerijatskim zakonom i tražio da se on primjeni, umjesto stvarnih zakona koje je Iran bio usvojio. Dajući islamskom zakonu središnju važnost, Homeini je tvrdio da ulema, kad su u pitanju privremeni vladari, mora imati nužnu savjetodavnu i nadzornu ulogu. Čak je nagovijestio mogućnost neposredne vladavine sveštenstva.

Homeinijevi pogledi na islamski oblik vladavine nisu bili široko priznati ni shvaćeni i ostali bi akademski da se politička situacija u Iranu nije brzo pogoršavala. Šahova represivna politika koja je mrvila svaki oblik neslaganja i dovela do sveopćeg vala hapšenja, zatvaranja, mučenja i smrti mnogih Iranaca u rukama tajne policije, stvorila je mučenike, pokrenula nasilje upereno protiv režima i izazvala brzi rast široko zasnovanog pokreta otpora. Usred sveopćeg gušenja intelektualaca, novinara, političara, liberalnih nacionalista, socijalista i marksista, Homeini je sa svojom žestokom osudom šaha i zahtjevom za novim političkim poretkom, koji bi bio zasnovan na ustavnoj vladavini i društveno-ekonomskim reformama, postao simbol i centar suprotstavljanja.

43

Iranska "islamska" revolucija

Dok je opozicija jačala u Iranu, iransko ši'ijsko naslijeđe je ponudilo zajednički skup simbola historijski identitet i skup vrijednosti - domaću, nezapadnu alternativu, ideološki okvir u kome različite frakcije mogu da djeluju. Mule i mreža džamija postali su vođe i organizaciona kičma usuprotstavljanju vlasti. Hiljade iranskih džamija, rasijanih širom gradova i sela, osigurale su prirodnu, neformalnu nacionalnu komunikacionu mrežu. Kao u Duhanskom protestu i Ustavnoj revoluciji, džamije su postale centri neslaganja, političkog organiziranja, agitacije i utočišta. Vlast je mogla da zabrani i ograniči političke sastanke i okupljanja, ali nije mogla da zatvori džamije ili zabrani molitve. Sveštenici i njihovi učenici predstavljali su vođe za obične ljude; petkom na sedmičnim zajedničkim molitvama propovijedi u džamijama pretvarale su se u vjerskopolitička događanja i okupljanja privlačeći hiljade ljudi i često se završavajući političkim demonstracijama prilikom povratka vjernika iz džamije svojim kućama. Uticaj sveštenstva bio je povezan s uticajem islamskih reformatora kao što su Šerijati i Bazargan, koji su uživali poštovanje mnogih Iranaca, a naročito sve otuđenijih i militantnijih mladih generacija.

Historijski gledano, ši'ijski islam je bio i revolucionaran i lojalan. U ranim stoljećima islamske historije, ši'ijski pokreti su ugrožavali stabilnost hilafeta i bili katalizatori prilikom pada Emevija. Ipak, ši'izam je kasnije, uglavnom, imao oblik apolitičnog kvijetizma, osnaženog mesijanskom vjerom u povratak Dvanaestog imama. Otuda se ši'ijski islam, kao sve religijske tradicije, mogao višestruko interpretirati. Sedamdesetih godina, ši'izam u Iranu pomjerio se od kvijetizma ka revolucionarnom aktivizmu.

Husejnovo mučeništvo u Kerbeli i poraz ši'ijskih snaga od vojske halife Jezida 680. god., koji predstavlja paradigmatičan događaj u ši'ijskoj historiji, dobili su posebno značenje pružajući inspirativni model za Iransku revoluciju. Husejnovo mučeništvo je simboliziralo ulogu ši'ijskog islama kao protestnog pokreta, u kome se mala pravedna

partija bori protiv nadmoćnih sila zla; ona simbolizira borbu između dobra i zla, sila Boga i Sotone, tlačenih i tlačitelja, i revolt razbaštinjenih. Za mnoge ši'ije šah i njegova nadmoćna vojska, nalik Jezidovoj vojsci, oličavali su zlo korupcije i društvene nepravde. Kao Husejn i njegove snage, pravedni imaju sveto vjersko pravo i dužnost da se pobune protiv modernog Jezida i započnu sveti rat radi obnove Božijeg zakona i društvene pravde. Samožrtvovanje i, čak, smrt na Božijoj stazi, (za Boga i zemlju!) valjalo je voljno prihvatiti, jer umrijeti u Božijoj borbi značilo je postati šehid i steći vječnu nagradu.

Jedan ili više Irana? - Raznolikost i razlika

Heterogene grupe u političkom spektru, od sekularista do islamskih aktivista, od liberalnih demokrata do marksista, udružile su se pod plastom islama. Ipak, pod prividnim jedinstvom u pogledu cilja - suprotstavljanja šahu i želje za modernošću koja bi bila više ukorijenjena u domaćoj tradiciji - krila se raznovrsnost religijskih i političkih gledišta i konkurentskih programa. Političkaopozicija kretala se od onih za koje je iransko-islamska alternativa značila samo iransko kulturno naslijeđe i vrijednost, do onih koji su težili uspostavljanju islamske države i društva. Slične razlike postojale su među onima koji su bili odani islamu. Sveštenstvo i laici oštro su se razlikovali po svojim islamskim ideološkim sistemima i pogledima na prirodu novog političkog

poretka. Ovo je najjasnije dolazilo do izražaja u poredenju ajetullaha Homeinija i dra Alija Šerijatija: Homeini je oličavao autoritet i moć sveštenstva, a Šerijati i drugi islamski modernisti zalagali su se za daleko neklerikalniji, inovativniji i kreativniji reformistički pristup. Ove razlike izbit će na vidjelo poslije revolucije.

Uporedo sa rastom javnih političkih protesta i demonstracija 1978. god., jačale su i represivne mjere iranske države. Događaji su kulminirali 8. septembra u Teheranu, na "Crni petak". Nesposobne da razbiju demonstracije, vojska i policija su iz helikoptera i tenkova,

kupljenih, mnogi to neće zaboraviti, od Zapada, kojima je rukovala u zapadnom duhu obučena iranska vojska, otvorile vatru na sedamdeset pet hiljada demonstranata. "Crni petak" bio je prekretnica u revoluciji: u političkoj akciji učestvovali su svi slojevi društva. Savremene žene prihvatile su od svojih tradicionalnih sestara nošenje žara, kao simbol protesta protiv monarha čiji je program modernizacije jednom pokušao da ga zabrani.

U decembru, tokom svetog mjeseca muharrema u kome se obilježava Husejnovo mučeništvo, mislamski simboli i rituali spojili su se sa savremenom političkom stvarnošću jer su vjerske procesije postale protestne demonstracije. U Teheranu je skoro dva miliona ljudi tražilo obaranje i smrt šaha, stvaranje islamske vlade i povratak Homeinija. Šah je 6. januara 1979. god., ugrožen rasprostranjenim nezadovoljstvom i nasiljem, u nemogućnosti da računa na vojsku, čiji su vojnici počeli da dezertiraju, i videći da se njegove američke gazde kolebaju, napustio Iran.

Od monarhije do islamske republike

Euforija pobjede i osjećanje revolucionarne solidarnosti pokazali su se prolaznim. Mali broj Iranaca bio je pripremljen za ono što se razvilo u toku ranih godina postojanja Islamske Republike Iran. Bilo je to revolucionarno vrijeme. Iz historijskih i kulturnih razloga, islam se pokazao najefikasnijim sredstvom političke mobilizacije. S padom šaha, na površinu su brzo izbile duboke razlike u interesima i pogledima na svijet. Samo je malo njih bilo pripremljeno za borbu za vlast koja će uslijediti. Oni koji su očekivali da će se mule mirno vratiti u svoje džamije ili pristati na savjetodavnu ulogu u novoj vlasti, bili su grubo otriježnjeni.

Homeinijeva kritika i osuda šaha i njegov zahtjev za novim i pravednim političkim i društvenim poretkom, bili su izraženi u religijsko-kulturnim kategorijama. One se nisu razlikovale od onih za koje su se zalagali mnogi drugi šahovi kritičari i otuda su skrile duboke

razlike u gledištima i postojećim programima. Štaviše, Homeinijevi savjetnici u Parizu i prvih dana po povratku u Teheran uključivali su moderne laike koji su bili pod uticajem gledišta Ali Šerijatija. Mada je opozicija imala zajedničkog neprijatelja (šah, despotizam Pahlavijevih, spoljna kontrola) i zajednički cilj (pravednija i egalitarnija vladavina), nije postojala saglasnost oko oblika vladavine, pa čak ni u pogledu vođstva.

Samo je mali broj ljudi bio upoznat s Homeinijevim spisima o prirodi islamske vladavine. Njegovo vjerovanje u neposrednu klerikalnu vladavinu, starateljstvo i upravljanje pravnika ili stručnjaka za islamski zakon (valajat-ifakih) nije bilo prominentno ši'ijsko učenje, niti je uživalo široku podršku iranskog vjerskog establishmenta. Otuda je samo nekolicina predvidjela činjenicu da će on i ulema provoditi kontrolu u stvaranju islamske vlasti kojom će dominirati sveštenstvo. Implikacije ovog učenja bit će shvaćene tek u razdoblje poslije 1979. god., kada je Homeini potvrdio svoju namjeru da nadgleda iransku vlast.

Od svog nastanka u februaru 1979. god., privremena vlada nove Islamske Republike bila je svjedok borbe između modernista i borbenih islamista. Autoritarnost šaha i njegovih modernih sekularnih elita zamijenjena je autoritarnošću Imama, kao čuvara, i njegovih klerikalnih kohorti. Koalicija koja je dovela do revolucije brzo se dezintegrirala pod uticajima ishitrenih i često surovih odluka nove autoritarnosti. Ne samo Pahlavijevi službenici i pristalice nego svi oni koji su se razlikovali od nove "klerikalne autokratije" - sekularno i vjerski orijentirani, laici i sveštenici, žene i vjerske manjine - osjetili su brzu ruku islamske pravde koju su dijelili čuvari i sudovi revolucije. Zatvori su ponovo bili puni, a kratki sudski procesi i pogubljenja su toliko izmakli kontroli da je sam ajetullah Homeini intervenirao i upozorio na takva pretjerivanja. Prvi premijer Islamske Republike, Mehdi Bazargan, s gnušanjem je podnio ostavku; Bani Sadr, njen prvi izabrani predsjednik, sklonio se u Francusku; Sadek Gobtzadeh, koji je imao mnoge položaje u vladi, bio je pogubljen zbog učešća u navodnoj zavjeri, s namjerom da se izvrši atentat na Homeinija. A svi oni bili su Homeinijevi štićenici. Vjerske vođe koji nisu prihvatili Homeinijevu

doktrinu o "vladavini pravnika" bili su predmet hajke i napada drugih sveštenika. Stariji ajetullah Šerijatmadari, koji je bio duboko poštovan zbog svoje učenosti i pobožnosti, bio je i sam, u proljeće 1982.. god., "raščinjen".

Ulema i/ili njeni sljedbenici uspostavili su kontrolu nad vladom, skupštinom, sudstvom, medijima i obrazovanjem. Iranska revolucija je bila uspješno institucionalizirana. Vladine čistke (političkih organizacija, vojske, sudstva, obrazovnih institucija i vladinih biroa), kontrola medija i zastrašivanje disidentskog sveštenstva, žestoko su suzbili opoziciju. Slično tome, kulturna revolucija je sprovedena i institucionalizirana u školama i medijima, dok su alternativna gledišta bila ograničena ili ugušena. Kao što je šah pokušao da ozakoni zapadni stil odijevanja, tako je sada nametnut islamski stil oblačenja na ulicama, u kancelarijama vlade i na univerzitetima.

Klerikalni i laički glasovi neslaganja bili su ušutkani kritičnom masom posvećenih sveštenika i laika. Militantno stanovništvo bilo je podržano "laičkim slojem islamske republike", koji je prihvatioklerikalnu vladavinu, služio u vladi i zauzeo mnoga ključna mjesta u birokratiji.[44] Većina njih imala je sličan društveni status (niža srednja klasa i trgovačke porodice) i obrazovanje (prva generacija koja je diplomirala na fakultetima prirodnih nauka i medicine).[45] Tako je islamska republika bila zasnovana na klerikalno-laičkom savezu odanom Imamu i Revoluciji, mada su između klerika i laika postojale razlike u pogledu daljeg razvoje i vođenja politike.

Islamska prijetnja: iranski izvoz revolucije

Institucionalizacija revolucije bila je praćena paralelnim ciljem, izvozom islamske revolucije. Strah od njenog izvoza dominirao je

44

45

politikom Srednjeg istoka više od jedne decenije.[46] Revolucija je imala značajan utkaj na muslimanski svijet i na Zapad:

> Za jedne je bila izvor nadahnuća i motivacije; za druge je revolucionarni Iran simbolizirao zloslutnu prijetnju stabilnosti Srednjeg istoka i sigurnosti Zapada zbog toga što je bio povezan s terorizmom, uzimanjem talaca, napadima na ambasade i promocijom revolucionarne aktivnosti. I zaista, za Reganovu administraciju Iran je često bio sinonim svjetskog terorizma i revolucije.[47]

Usred histerije postrevolucionarnog razdoblja, za Zapad i njegove saveznike procjena iranske prijetnje, uz odvajanje činjenica od fikcije, pokazala se teškom, ako ne i nemogućom. Šok od revolucije koji je iransku stvarnost učinio nezamislivom, rezultirao je viđenjem iranske unutrašnje i spoljne politike kroz prizmu islamskog radikalizma i ekstremizma. Netolerantna islamizacija zemlje upotpunjena je prijetnjom širenja svjetskog terorizma. Strah od novih Irana i pokušaja fundamentalista da revoluciju prošire ne samo na muslimanski nego i na treći svijet, bio je pothranjivan javnom retorikom i propagandom Homeinijeve Islamske Republike, šokantnim činom "držanja američkih talaca" (okupacija američke ambasade i zatočenje njenog osoblja), ši'ijskim nemirima u Zalivu i upozorenjima zapadnih i muslimanskih vlada o opasnostima radikalnog fundamentalizma. Početna euforija koja je zahvatila mnoge u muslimanskom svijetu, naročito druge islamske pokrete, samo je učvrstila predstavu o ekspanzionističkoj islamskoj revoluciji koja je prijetila svijetu. U jednom trenutku bilo je malo pretjerivanja, na primjer, u tvrdnji da, kad Homeini govori, cijeli svijet - iz različitih razloga - sluša.

Izazov revolucionarnog islama poticao je od Homeinijevog ideološkog pogleda na svijet, interpretacije islama koja je vjerski ukorijenjeni žig iranskog nacionalizma kombinirala s vjerom u nadnacionalni karakter i globalnu misiju muslimana da šire islam propovijedanjem i primjerom kaomi oružanom revolucijom. Prvenstveni cilj spoljne politike bili su promocija i širenje islama, što se

46

47

u Ustavu Islamske Republike Iran manifestiralo podsticanjem "ovjekovječenja revolucije u zemlji i van nje".[48] Homeini se zalagao za mirna sredstva kao što su propovijedanje i propaganda, ali i za sukobe i oružanu borbu: "Želimo da se islam svuda proširi (...), ali to ne znači da namjeravamo da ga izvezemo bajonetima. (...) Ako se vlade ponašaju u skladu s islamskim načelima, podržavamo ih; ako ne, borimo se protiv njih bez straha od bilo koga."

Ministarstvo vjerskog napućivanja je bilo zaduženo za osiguranje propovjednika i publikacija, organiziranje predavanja za ulemu iz inostranstva i propagandu na strani. Istovremeno su ajetullah Homeini i iranski radio, u emisiji pod nazivom "Iranski glas Islamske revolucije", tražili od muslimana u Zalivu i širom svijeta da se dignu protiv svojih vlasti. On je optužio monarhe Zaliva i mnoge druge muslimanske vlastodršce zbog toga što su njihove monarhije neislamske, što su u bliskim odnosima sa Sjedinjenim Američkim Državama, te trpe uticaj koji je on sarkastično odbacio kao "američki islam".

Uticaj Iranske revolucije na druge muslimanske zemlje značajno je varirao. U dvije zemlje - Libanu i Bahrejnu - njeno dejstvo je bilo direktno, opipljivo i značajno. U mnogim drugim, uticaj revolucije je bio indirektan: ohrabrivao je i potvrđivao postojeće islamske političke tendencije i stimulirao političku misao od Egipta do južnih Filipina. Često se pretjerivalo s iranskim uticajem, što se moglo vidjeti po prostoru koji je imao u medijima i tendenciji muslimanskih vlada (Egipat, Sudan, Indonezija, Tunis, Irak) da iransku prijetnju koriste kao izgovor za diskreditiranje ili gušenje domaće islamske opozicije i kao sredstvo za dobijanje pomoći od zapadnih vlada.

Podjele unutar vlade

Kritika šahovog programa modernizacije inspiriranog Zapadom i zahtjev da se ukine ugnjetavanje siromašnih stvorili su zajedničku

---

48

osnovu za djelovanje opozicije, ali su postrevolucionarni pokušaji da se uspostavi islamski poredak otkrili stvarne ideološke i političke razlike. Islam je bio korišten da opravda i državnu kontrolu ekonomije i slobodu privatnog sektora. Mada su svi prihvatili autoritet islamskog zakona, konkurentske "islamske" politike bile su rezultat razlika u religijsko-pravnoj interpretaciji, kao i sukobljenih klasnih interesa. Jedni su insistirali na tome da se odgovori moraju naći ili biti zasnovani na eksplicitnim tekstovima tradicionalne islamske pravne filozofije, to jest, pravnim interpretacijama ili propisima iz prošlosti. Drugi su tvrdili da novi problemi zahtijevaju nove interpretacije Božije objave. Zbunjenost i neodlučnost karakterizirale su pokušaje da se zasnuje stvarna društvena reforma.

Većina u skupštini pokušala je da ostvari društvenu revoluciju. Donijeti su zakoni koji su seodnosili na kontrolu cijena i tržišta, nacionalizaciju industrije, banaka i spoljne trgovine, eksproprijaciju gradskog zemljišta za potrebe sirotinje i beskućnika i preuzimanje redistribucije poljoprivrednog zemljišta. Ipak, trgovci, koji su bili glavni izvor finansijske podrške revoluciji, i zemljovlasnici, uključujući i klerikalne vođe, snažno su podržali političare i starije sveštenike protiv takvih mjera. Vijeće čuvara (komitet klerikalnih eksperata za islamski zakon koji su odlučivalitome da li su skupštinski zakoni prihvatljivi za islam) stavilo je veto na veliki dio zakonodavne reforme.

Oštre političke razlike pojavile su se 1988. god., nakon Iransko-iračkog rata. Taj rat je, mada katastrofalan po svom ljudskom i ekonomskom danku, osigurao izgovor za ozbiljne ekonomske probleme Irana, minimalizirao kritiku vlasti i stvorio podršku režimu. Razočaranost nemogućnošću da se ostvari pobjeda, ekonomska iscrpljenost, opće pogoršanje kvaliteta života i sve veće javno nezadovoljstvo - sve to je bilo potencirano ideološkim razlikama unutar vlasti u vezi s pitanjem strategije nacionalne rekonstrukcije i izvoza revolucije.

Pragmatično krilo je usvojilo politiku nacionalne rekonstrukcije i normalizacije odnosa sa Zapadom, mada su Sjedinjene Američke Države ostale poseban problem. Izvoz Iranske revolucije trebalo je da

se vrši samo primjerom, a ne političkom intervencijom. Radikalni i revolucionarni čistunci odbili su bilo kakav razgovor o normalizaciji odnosa sa Zapadom i bilo kakvo povlačenje s pozicija međunarodnog revolucionarnog političkog aktivizma, što bi značilo ponovnu zavisnost od Zapada.

Novi zaokret dogodio se u februaru 1989. god., kada je ajetullah Homeini zatražio smaknuće Salmana Rušdija, autora Satanskih stihova. Slučaj Rušdi omogućio je radikalima da se suprotstave nadmoći svojih pragmatičkih protivnika; omogućio je Homeiniju da, mobilizirajući militantnu vatrenost u odbrani islama, potvrdi svoje islamsko vođstvo na međunarodnom planu i skrene pažnju s teških iranskih društveno-ekonomskih problema i sve većeg društvenog nezadovoljstva.

Uprkos razlikama, smrt ajetullaha Homeinija u junu 1989. god. nije pojačala katastrofalnu borbu za vlast između pragmatika i radikala. Oni su se približili jedni drugima, da bi osigurali miran prijelaz koji bi osujetio nade njihovih neprijatelja. Kao glavni igrači pojavili su se Hašemi Rafsandžani i ajetullah Hamnei.

Rafsandžani je bio izabran za novog predsjednika Irana, a Skupština stručnjaka imenovala je bivšeg predsjednika Hamneija za glavnog iranskog "pravnika". Novo iransko vođstvo provodilo je fleksibilniju politiku radeći na ekonomskoj rekonstrukciji i normalizaciji diplomatskih i ekonomskih veza s međunarodnom zajednicom. Rafsandžani je smanjio iransku podršku radikalnim ši'ijskim frakcijama u Libanu, zatražio oslobađanje američkih talaca u Libanu i nastavio diplomatske i ekonomske odnose sa Zapadom.

Islam se tokom bezmalo dvije decenije pojavio kao izvor legitimnosti vladavine i nacionalnog razvoja. Snažno vjerovanje da izgradnja nacije zahtjeva jasan sekularni pravac i orijentaciju osporeno je širom muslimanskog svijeta. Kao što smo vidjeli, vlasti su se pozivale na islam kako bi povećale svoj autoritet, pružile oslonac nacionalizmu, ozakonile politiku i program i stekle javnu podršku. Ipak, ako razmotrimo savremenu islamsku politiku na nivou države, vidjet ćemo da ona ne odgovara percepcijama o monolitnoj islamskoj prijetnji. Državna primjena islama znatno se razlikovala po oblicima vladavine,

domaćim programima i spoljnoj politici. Monarsi, vojni vladari, predsjednici i sveštenstvo upravljali su različitim vladama, kao što su konzervativna monarhija u Saudijskoj Arabiji, populistička socijalistička država u Libiji, klerikalna republika u Iranu i vojni režimi u Sudanu i Pakistanu. U određenim zemljama konkurentske grupe su se borile za vlast u ime islama. Štaviše, pozivanje na islam predstavljalo je mač sa dvije oštrice. Oni koji su njime mahali dovodili su sebe u opasnost da se njihovi postupci mjere strogim islamskim aršinom. Iako državna upotreba ili manipulacija islamom može da pruži širu podršku vladaru, ona također stvara islamske i sekularne kritičare. Sadatovo i Gaddafijevo pozivanje na islam sve više ih je dovodilo u sukob s islamskim organizacijama.

Na međunarodnom planu, islamska država nije nužno vodila jačanju jedinstva ili panislamske prijetnje. Sadat, "predsjednik-vjernik", bez grize savjesti je podržao šaha i optužio ajetullaha Homeinija da je luđak. Okretanje Egipta islamu nije spriječilo Organizaciju islamske konferencije ili Arapsku ligu i većinu arapskih i muslimanskih vlada da prekinu diplomatske odnose s Egiptom kada je Sadat potpisao sporazum u Kejmp Dejvidu. Gaddafijev islamski period podudario se sa zahlađenjem odnosa sa Sadatovim Egiptom i Nimejrijevim Sudanom. Lekcija koja može da se nauči jeste da, mada islam može da utiče na stav muslimanske nacije u pravcu veće suradnje ili spoljne pomoći, u većini slučajeva odlučujuća determinanta bit će nacionalni interes. Ovo, također, važi za raznolikost odnosa između islamski orijentiranih vlada i Zapada. Sadatov Egipat, Nimejrijev Sudan, Zija ul-Hakov Pakistan i Saudijska Arabija kralja Fahda održali su veoma bliske veze sa Sjedinjenim Američkim Državama, dok su Gaddafijeva Libija i Iran uglavnom bili njihovi najžešći kritičari. Stepen u kome određene vođe i okolnosti, prije nego islam, mogu da utiču na politiku, vidljiv je na primjerima Sudana i Pakistana. U Sudanu, islamsku vladu su uveli Dža'fer Nimejri i Omer el-Bešir. Prvi je uspostavio bliske odnose sa Sjedinjenim Državama, dok su se pod drugim ti odnosi znatno pogoršali.

Nametanje islama odozgo otvara mnoga pitanja. Čiji islam? Kakav islam? Zašto negativni islam? Kao odgovor na prvo pitanje,

islam - kao i sve sekularne i religijske ideologije - može da bude pozitivna društvena snaga. Njime, također, mogu da manipuliraju diktatori i demagozi, kao i islamski pokreti, što će se vidjeti u narednom poglavlju. Da li bi prirodu i primjenu islama trebalo jednostavno ostaviti vladarima ili skupštinskoj proceduri? Vladari i vlade su češće koristile islam, kao i druge ideologije, da učvrste vlast nego da promoviraju političku participaciju. Državni poglavari (kraljevi, generali, bivši oficiri) nalaze da je islam korisno oruđe. Istovremeno, mnogi sveštenici, koji sebe vide kao zaštitnike islama, i savremene islamske organizacije, teže povratku na vlast. Ipak, u muslimanskom svijetu sve više raste zahtjev za većom političkom participacijom, za vladavinom ne jakih vladara nego skupštinski izabranih tijela.

Odgovor na drugo pitanje, "kakav islam"?, traganje za više islamski orijentiranim društvima i eksperimentima, također otvara pitanje o prirodi i smjeru islamske obnove i reforme. Da li bi

primjena islama u državi i društvu trebalo da znači obnavljanje ili reformaciju, oživljavanje prošlih doktrina i zakona ili rekonstrukciju novih modela ukorijenjenih u vjeri, ali prilagođenih promijenjenim okolnostima današnjeg života? Problem postaje jasan kada pogledamo pitanje islamskog zakona. Ipak, postoji mnoštvo razlika u interpretaciji. Za pojedine muslimane to jednostavno znači opću ponovnu primjenu klasičnih ili srednjovjekovnih zakona. Drugi tvrde da, kao što su zakoni u ranom periodu islama bili proizvod objave i ljudske interpretacije, uslovljene historijskim i društveno-političkim kontekstom, tako danas muslimani moraju da prave razliku između nepromjenjivih i pravnih propisa koji su podložni reinterpretaciji i reformi. Borba između tradicionalista i modernih reformatora jeste borba koju su iskusile sve vjere, mada je ona uvijek žešća kada njene rezultate treba primijeniti ne samo na lični nego i na javni život.

Konačno, značaj pitanja "čiji islam?" i "kakav islam?" naglašen je pitanjem "zašto negativan islam?". Za mnoge posmatrače unutar i van muslimanskog svijeta primjena islama politički je mnogo manje podsjećanje na proces nadahnjivanja, obnove i jedinstva, a mnogo više na političku i društvenu manipulaciju i kontrolu. Za njih su u prvom

planu bili restriktivni zakoni, sudovi koji su svoje odluke donosili naprečac i islamsko kažnjavanje i porezi, a ne politička reforma i veći naglasak na ljudskim pravima. I vladare, koji hoće da primjene islam odozgo, i populističke pokrete, koji to isto žele odozdo, sve više osporavaju oni u društvu koji pitaju kako, kad su u pitanju politička liberalizacija i participacija, društveno-ekonomske reforme i kulturna autentičnost, islamski orijentirana država i društvo mogu da budu efikasniji od sekularnih režima? Ili, otvoreno govoreći, jednostavno postoji samo jedan izbor - između sekularne i islamske autokratije?

Peto poglavlje

ISLAMSKE ORGANIZACIJE: BOŽIJI VOJNICI

Moderne islamske organizacije su pokretačka snaga u pozadini dinamike muslimanskog buđenja. One su također žiža ili oličenje islamske prijetnje u očima zapadnih vlada, kao i mnogih vlada u muslimanskom svijetu. Za jedne, islamski pokreti predstavljaju autentičnu alternativu korumpiranim, iscrpljenim i neefikasnim režimima. Za mnoge druge, oni su destabilizirajuća snaga - demagozi koji će koristiti bilo koju taktiku da dođu na vlast. Nasilje i terorizam, koji su počinile grupe kao što su Eožija partija, Sveti rat, Božija armija i Spasenje iz pakla, prizivaju predstave o religioznim fanaticima koji su žedni osvete i skloni nasilju. Atentat na Anvara Sadata, zadržavanje talaca u Libanu i otmice aviona oličavaju, isuviše poznat, "sveti gnjev".[1] Ipak, stvarnost je daleko kompleksnija nego popularna predstava o njoj. Većina islamskih organizacija tvrdi da, tamo gdje je to dozvoljeno, djeluje unutar političkog sistema i teži promjeni odozdo, kroz postupni proces reformi. Mnoge islamske organizacije danas prihvataju političku liberalizaciju i demokratizaciju. Njihovi članovi učestvuju u izborima i rade u zakonodavnim institucijama i vladama.

S obzirom na stožernu ulogu koju su islamski pokreti igrali i nastavljaju da igraju u politici muslimanskog svijeta, kao i u planovima, kalkulacijama i reakcijama zapadnih vlada, razumijevanje njihove prirode, ciljeva i aktivnosti postaje presudno u procjeni islamskih pokreta i islamske prijetnje. Dok su islamski revivalizam i islamski pokreti integralni dio islamske historije i mogu se, na izvjestan način, vidjeti kao dio povratnog ciklusa buđenja u historiji, većina današnjih

[1] Robin Wright, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam* (New York: Simon and Schuster, 1985).

pokreta razlikuje se od onih u ranijim stoljećima u tome što su, po svom vođstvu, ideologiji i organizaciji, moderni i netradicionalni. Ako o fundamentalizmu govorimo kao o povratku osnovama islama, Kur'anu i primjeru Poslanika, radi obnove zajednice, onda su ovi pokreti neofundamentalistički, jer se obraćaju izvorima islama, ne da bi, jednostavno, oponašali prošlost, već da bi odgovorili na novo doba.

Muslimanska braća i Džema'at-i islami

U pokušaju da se razumiju porijeklo i priroda muslimanskih pokreta, valja znati da dvije organizacije dominiraju muslimanskim svijetom u 20. stoljeću. Savremeni islamski aktivizam posebno mnogo duguje ideologiji i organizacionom primjeru grupa Muslimanska braća i *Džema'at-i islami* (Islamsko društvo). Njihovi osnivači i ideolozi, Hasan el-Benna (Muslimanska braća) i Mevlana Abul Ala Mevdudi (*Džema'at*), imali su neizmjeran uticaj na razvoj islamskih pokreta širom muslimanskog svijeta. Oni su zaista pioniri ili neimari savremenog islamskog revivalizma, ljudi čije su ideologije i metodi izučavani i oponašani od Sudana do Indonezije. Hasan el-Benna (1906-49), nastavnik i bivši učenik islamskog moderniste Rašida Ridaa, osnovao je Muslimansku braću (*El-ihvanu-l-muslimun*) u Egiptu 1928. god., a Mevlana Abul Ala Mevdudi (1903-79), novinar, organizirao je *Džema'at-i islami* u Indiji 1941.[2] Oba pokreta nastala su tridesetih i četrdesetih godina, kada su njihove zajednice bile u krizi. Oba su za mnoge aktuelne probleme optuživale evropski imperijalizam i pozapadnjačeno muslimansko vođstvo. U Egiptu je politika Muslimanske braće, koja se odnosila na zapadni imperijalizam i bolesti egipatskog društva, naišla na dobar prijem među vjeri sklonim, kao i

[2] Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1969), and Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", u John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), Pogl. 5.

među prozapadno, sekularno orijentiranim elitama. Prvobitna vjera u liberalni nacionalizam bila je uzdrmana porazom Arapa i Palestinaca, stvaranjem izraelske države uz britansku i američku podršku, egipatskom nesposobnošcu da se oslobodi britanske okupacije i masovnom nezaposlenošću, siromaštvom i korupcijom. Pripadnici Muslimanske braće su znatno ojačali vjeru u sebe kao rodoljubive sinove Egipta i arapske nacionaliste uzimajući značajno učešće u palestinskom ratu 1948. god. i u Sueckoj krizi 1951.

U južnoj Aziji Mevlana Mevdudi je bio svjedok pada Osmanskog carstva i neuspjeha Hilafetskog pokreta da spase Carstvo od namjere Britanije i Francuske da ga rasparčaju, zbog toga što je pružilo podršku Njemačkoj u toku Prvog svjetskog rata. Sve veće samopouzdanje hindusa u indijskom Pokretu za slobodu (nezavisnost) u južnoj Aziji doprinijeli su tome da Mevdudi postane svjesniji stalnog opadanja muslimanske moći i prijetnje islamu i muslimanskoj zajednici. Mevdudi je optužio evropski kolonijalizam, pojavu modernog nacionalizma i zapadnu ideologiju koja je podijelila a ne ujedinila ljude zamjenjujući univerzalni ili panislamski ideal i solidarnost mnogo slabijim i diobama podložnim identitetom zasnovanim na jeziku, plemenu ili etnosu.

Hasan el-Benna i Mevlana Mevdudi, savremenici, bili su pobožni, obrazovani ljudi s tradicionalnim islamskim odgojem i poznavanjem moderne zapadne misli. Obojica su svoja društva vidjeli kao zavisna od Zapada, politički slaba i u kulturnom pogledu prepuštena okolnostima. Svaki od njih je u svojim ranijim godinama bio antikolonijalni nacionalista koji se priklonio vjerskom revivalizmu radi obnove muslimanske zajednice kod kuće, a i univerzalno. Svoju kritiku muslimanskog društva, svoje reformističko naglašavanje organizacije i društveno-političkog aktivizma, ovi osnivači i ideolozi organizacija zasnovali su na primjeru i nastojanjima islamskih revivalističkih pokreta iz 18. stoljeća kao što je vehabijski u Saudijskoj Arabiji, i na djelovanju svojih islamskih modernističkih prethodnika iz 19. i 20. stoljeća. Oni se nisu jednostavno povukli u prošlost nego su, umjesto toga, ponudili islamske odgovore, ideološke i organizacione, na

zahtjeve modernog društva.[3] Hasan el-Benna i Mevlana Mevdudi prilagodili su viziju i logiku revivalističke tradicije u islamu društvenohistorijskim uslovima muslimanskog društva zo. stoljeća. Na vrlo realan način modernizirali su islam dajući njegovu modernu interpretaciju i reformulaciju, radi vjerske i društveno-političke revitalizacije zajednice. Ipak, oni to nisu uradili čisteći islam od kulturnih naslaga ili neislamskih vjerovanja i vrijednosti, ili, pak, obnavljajući ranu praksu zajednice, ma koliko ona bila autentična. Oni su samosvjesno iznova primijenili islamske izvore i vjerovanja reinterpretirajući ih u skladu s modernim okolnostima. El-Benna i Mevdudi su razlikovali svoj metod od metoda islamskog modernizma, koji su poistovjetili sa pozapadnjačenjem islama. Ako su islamski modernisti usvajanje zapadnih ideja i institucija opravdavali tvrdnjom o njihovoj kompatibilnosti sa islamom, El-Benna i Mevdudi su težili novoj sintezi koja počinje sa islamskim izvorima i stvara ili islamske ekvivalente ili islamske izvore za pojmove odgovornosti vlasti, pravne promjene, participaciju naroda i obrazovnu reformu.

Hasan el-Benna i Mevlana Mevdudi dijelili su zajednički antiimperijalistički stav prema Zapadu, koji je, po njihovom vjerovanju, bio ne samo politička i ekonomska nego i kulturna prijetnja muslimanskim društvima. Pozapadnjačenje je ugrozilo identitet, nezavisnost i način života muslimana. Zaista, oni su vjersko-kulturnu prodornost Zapada (obrazovanje, pravo, običaji, vrijednosti) smatrali daleko kobnijim na dužu stazu nego političku intervenciju, zato što je ona ugrožavala istinski identitet i opstanak muslimanske zajednice. Oponašanje ili zavisnost od Zapada trebalo je izbjeći po svaku cijenu. Muslimanska braća i *Džema'a*t proglasili su islam samodovoljnim, sveobuhvatnim načinom života, ideološkom alternativom zapadnom kapitalizmu i marksizmu. Oni su spojili misao i akciju stvarajući organizacije koje su se angažirale u političkom i društvenom aktivizmu.

Mada neprijateljski raspoloženi prema pozapadnjačenju, oni nisu bili protiv modernizacije. I Hasan el-Benna i Mevlana Mevdudi bili

[3] John L. Esposito, *Islam and Politics,* 3rd ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991), pp. 130 - 50.

su angažirani u izgradnji modernih organizacija i institucija, pružili su obrazovne i ostale društvene usluge i koristili modernu tehnologiju i sredstva za masovnu komunikaciju kako bi prenijeli svoju poruku i stekli najširu podršku. Njihova poruka, iako ukorijenjena u islamskoj objavi i izvorima, bila je jasno izrečena za ljude 20. stoljeća. Ona se odnosila na probleme modernosti, analizu odnosa islama prema nacionalizmu, demokratiji, kapitalizmu, marksizmu, modernom bankarstvu, obrazovanju, pravu, ženama i radu, cionizmu i međunarodnim odnosima. Mevdudi je mnogo više i sistematičnije pisao od El-Bennaa pokušavajući da dokaže sveopću važnost islama za sve aspekte života. Opseg tema o kojima je razmišljao - islam i država, ekonomija, obrazovanje, revolucija i žene - odražavao je njegovu holističku viziju.

Uprkos razlikama, El-Bennaove i Mevdudijeve reinterpretacije islamske historije i tradicije stvorile su zajednički ideološki pogled na svijet koji je nadahnjivao i vodio mnoge moderne, islamski orijentirane pokrete usmjerene ka društveno-moralnoj reformi. Ovaj pogled na svijet nije samo upravljao njihovim organizacijama, nego je, isto tako, nadahnjivao te pokrete koji su nikli širom muslimanskog svijeta u kasnijim decenijama.

Među osnovnim principima El-Bennaovog i Mevdudijevog ideološkog pogleda na svijet bili su slijedeći:

1. Islam predstavlja sveobuhvatnu ideologiju za individualni i kolektivni život, za državu i društvo.
2. Kur'an, Božija objava, i primjer (*sunnet*) Poslanika Muhammeda predstavljaju osnove muslimanskog života.
3. Islamski zakon (*šerijat*, "Božija staza"), zasnovan na Kur'anu i Poslanikovom modelu ponašanja, predstavlja sveti obrazac za život muslimana.
4. Odanost muslimanskoj zadaći da ponovo, primjenom Božijeg zakona, uspostavi Božiju suverenost, donijet će uspjeh, moć i bogatstvo islamskoj zajednici (*ummet*) u ovom i vječnu nagradu u onom životu.

5. Slabost i poniznost muslimanskih društava posljedica su nedostatka vjere kod muslimana, koji su skrenuli s Božije, objavljene staze i počeli da slijede sekularne, materijalističke ideologije i vrijednosti Zapadu ili Istoka - kapitalizam ili marksizam.
6. Obnova muslimanskog ponosa, moći i vladavine (negdašnja slava islamskih carstava i civilizacije) zahtjeva povratak islamu, ponovnu primjenu Božijeg zakona i vođstva u državi i društvu.
7. Nauka i tehnologija moraju da budu upregnute i korištene unutar islamski orijentiranog i vođenog konteksta, kako bi se izbjegli pozapadnjačenje i sekularizacija muslimanskog društva.

l Muslimanska braća i *Džema'at* vidjeli su dvije mogućnosti: tamu ili svjetlost, Sotonu ili Boga, neznanje (ono koje je neislamsko) ili islam. U srcu poruke Muslimanske braće i *Džema'ata* je uvjerenje da islam nudi božanski objavljenu i propisanu treću alternativu zapadnom kapitalizmu i sovjetskom marksizmu.

Osnivači ovih modernih vjerskih društava pozivali su se na svete spise i tradiciju i istovremeno ihreinterpretirali. Nadahnutost prošlošću bila je spojena s reakcijom na zahtjeve modernosti. Ova kombinacija prošlosti i sadašnjosti izražena je ne samo njihovom reinterpretacijom islama nego i njihovom organizacijom i aktivnostima. U organizacionom smislu, Braća i *Džema'at* su slijedili primjer Poslanika Muhammeda (na koga su se ugledali i pripadnici revivalističkih pokreta u 17. i 18. stoljeću) u okupljanju vjernika posvećenih utemeljenju društava kojima vlada Božiji zakon. Trebalo je da oni budu prethodnica, prava zajednica unutar šire cjeline -dinamički nukleus istinske islamske reformacije ili revolucije, čiji je zadatak bio da društvo vrati na pravu stazu islama.

Obje organizacije regrutirale su sljedbenike iz džamija, škola i sa univerziteta - studente, radnike, trgovce i mlade stručnjake. Oni su bili uglavnom iz gradova, iz niže srednje i srednje klase, iz kojih su ove

organizacije imale najviše sljedbenika. Cilj je bio da se oformi nova generacija moderno obrazovanih ali islamski orijentiranih vođa, pripremljenih da zauzmu svoja mjesta u svim sektorima društva. Ipak, dok je El-Benna radio na tome da razvije široko znanstven populistički pokret, Mevdudijev Džema'at je više elitna vjerska organizacija, čiji je prvenstveni cilj bio da obuči vođe koji će doći na vlast. Islamska revolucija je bila krajnje nužna da bi se utemeljili islamska država i društvo. Ipak, ona je, povrh svega, trebalo da bude društvena, a ne nasilno politička. Utemeljenje islamske države zahtijevalo je, prije svega, islamizaciju društva postupnim procesom društvene promjene. Obje organizacije podržale su "islamsku alternativu", nasuprot konzervativnim vjerskim vođama i modernim, sekularnim, zapadno orijentiranim elitama. Ulema je uopće smatrana staromodnom, kao religijska klasa čiji su okamenjeni islam i sprega s vlašću bili glavni uzroci zaostalosti islamske zajednice. Modernisti su viđeni kao trgovci dušom muslimanskog društva, zbog njihovog slijepog divljenja Zapadu.

Mada su ove organizacije bile brze na tome da osude zla imperijalizma i kulturnu prijetnju Zapada,i Braća i *Džema'at* su shvatili da je položaj muslimana, prije svega, bio muslimanski problem, koji su oni sami stvorili jer se nisu pridržavali islama. Osvještenje je bio prvenstveni zadatak muslimana. Ponovna izgradnja zajednice i uspostavljanje ravnoteže moći između islama i Zapada mora da počne pozivom (*da'va*) svim muslimanima da ponovo usvoje svoju vjeru u svoj njenoj punoći - kako bi se ponovo rodili na pravoj Božijoj stazi. I Braća i *Džema'at* su iznova naglašavali i interpretirali ideju *da've*. Poziv na islam ima dva aspekta: poziv nemuslimana da prijeđu na islam i poziv onima koji su rođeni kao muslimani da postanu bolji. Obje organizacije usredsredile su se na ovo drugo, na preobražaj (islamizaciju) individue u društvu. Bolje dane za islam i muslimansku zajednicu trebalo je postići društvenom revolucijom. Kada su Braća i *Džema'at* širili svoje tumačenje islama u školama, publikacijama, propovijedima, društvenim službama i studentskim organizacijama, kombinirali su vjersku predanost, modernu nauku, tehnologiju i aktivizam.

Neorevivalizam i Zapad

Kao sekularni i islamski modernisti, El-Benna i Mevdudi priznali su slabost muslimanskog društva, potrebu za promjenom i vrijednost nauke i tehnologije. Ipak, kritizirali su i sekularne i islamske moderniste zbog pretjerane zavisnosti od Zapada, što je uzrokovalo trajnu nemoć muslimanskih društava. S jedne strane, sekularisti su odvojili religiju od društva i uzeli Zapad kao model razvoja:

"Sve donedavno, pisci, intelektualci, učeni ljudi i vlade glorificirali su principe evropske civilizacije (...) usvojivši zapadni stil i manire."[4] Uprkos njihovoj antikolonijalnoj politici, sekularne muslimanske vođe smatrane su domaćim zapadnim kulturnim kolonizatorima. S druge strane, islamski modernisti su, isto tako, bili kritizirani: u svojoj revnosti da pokažu kompatibilnost islama s modernošću, koristili su ili se oslanjali na zapadne vrijednosti stvarajući pozapadnjačeni islam.

> Svi ovi ljudi su u svojoj pogrešno obaviještenoj i pogrešno usmjerenoj revnosti da služe onome što su smatrali stvari islama, uvijek bili na velikim mukama kad je trebalo pokazati da islam sadrži elemente svih tipova savremene društvene i političke misli i akcije. (...) Ovaj stav izrasta iz kompleksa inferiornosti, iz uvjerenja da mi, muslimani, ne možemo da steknemo poštovanje dok ne pokažemo kako naša religija podsjeća na moderna vjerovanja i da je u skladu s većinom savremenih ideologija.[5]

Nasuprot islamskim modernistima, pristalice neorevivalizma su otišle mnogo dalje u optužbama Zapada i tvrdnjama o samodovoljnosti islama. Oni su insistirali na tome da muslimani ne smiju da se ugledaju na zapadni kapitalizam ili komunizam (bijeli ili crveni imperijalizam),

---

[4] Hassan al-Banna "The New Renaissance", u John J. Donohue and John L. Esposito, *eds., Islam in Transition: Muslim Perspecives* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 78.

[5] Abul Ala Mewdudi, "Political Theory of Islam", u Donohue and Esopsit, eds., *Islam in Transition, p. 252*.

nego jedino na islam, božanski objavljenu osnovu države i društva. Braća su ukazala na to da vjera na Zapadu nema adekvatno mjesto. Zapadna demokratija ne samo da nije uspjela da kontrolira, nego je doprinijela autoritarizmu (manipulaciji masa od strane modernih elita), ekonomskoj eksploataciji, korupciji i društvenoj nepravdi. Zapadni sekularizam i materijalizam podrili su religiju i moral, društvo i porodicu. Inherentna zabluda zapadnog sekularizma, odvajanje religije od države, odgovorna je za slabljenje morala na Zapadu i za njegovu propast. Najzad, Braća su tvrdila da je, uprkos arapskoj poniznosti u odnosu na Zapad, ovaj izdao Arape pružajući podršku Izraelu pri okupaciji Palestine: "Palestinsko pitanje postalo je polazište napada na Sjedinjene Američke Države (...), koji su se okončali punom identifikacijom cionizma i krstaškog zapadnog imperijalizma."[6]

Nasuprot islamskim modernistima, cilj Braće i *Džema'ata* nije bio da pokažu kompatibilnost islama sa zapadnom kulturom nego da, kroz proces obnove ili islamizacije zasnovan na "povratku principima islama (...) i izmirenju modernog života s ovim principima, kao preludijumu, za konačnu islamizaciju (društva)[7], stvore, u domaći milje ukorijenjenu, autentičnu islamsku državu i društvo. Optuživanje Zapada nije značilo potpuno odbacivanje modernizacije. I El-Benna i Mevdudi pravili su razliku između pozapadnjačenja i modernizacije, između zapadnih vrijednosti i modernih ideja i institucija. Stoga, mada selektivno i pažljivo, mogu se prihvatiti političke ideje i ono što je najbolje od nauke i tehnologije. Konačno, renesansa ili reformacija islama neće doći iz razuma i sekularizma, nego iz objave. Kao što je Mevdudi primjetio:

> Mi težimo islamskoj renesansi na osnovu Kur'ana. Za nas su duh Kur'ana i islamska načela nepromjenljivi; ali primjena ovog duha na sferu praktičnog života mora uvijek da varira, u skladu s promjenom uslova i rastom znanja. (...) Naš put se razlikuje od puta učenih muslimana iz nedavne prošlosti i od modernog evropeiziranog naslijeđa. S jedne strane, moramo udahnuti istinski duh Kur'ana i poistovjetiti naše gledište s islamskim načelima, mada, s druge strane,

[6] Mitchell, *Society, pp.* 228 - 29.
[7] Hassan al-Banna, "The New Renaissance", p. 78.

> moramo temeljno proučiti razvoj na polju temeljnog znanja i promjene životnih uslova koje su nastale u toku posljednjih osamsto godina; i treće, moramo ove ideje i zakone života prilagoditi istinskom islamu, tako da islam ponovo postane dinamična sila; vođa svijeta, a ne njegov sljedbenik.[8]

Mevdudijev odnos prema demokratiji pruža odličan primjer njegovog metoda. Pošto je u središtu islamskog pogleda na svijet bio Bog, a ne čovjek, parlamentarna demokratija zasnovana na suverenosti naroda, a ne božanstva, jeste neprihvatljiva. Mevdudi je odbacio demokratiju - to jest, zapadnu demokratiju, koja je, u ime vladavine većine, dozvolila uživanje alkohola i seksualni promiskuitet, što je suprotno Božijem zakonu. Ipak, dozvolio je parlamentarnu političku participaciju ili savjetodavne skupštine koje bi bile podređene islamskom, Božijem zakonu. Ovdje su i El-Benna i Mevdudi reinterpretirali i koristili islamski pojam savjetovanja (sura), kako bi svom gledištu dali islamsko opravdanje. Mevdudi je više volio da o islamskom sistemu govori kao o "teodemokratiji", nasuprot teokratiji ili klerikalnoj državi, u kojoj je volja naroda podređena i ograničena Božijim zakonom. Mevdudi nije ustuknuo pred onima koji su ga ismijavali zbog "religijskog autoritarizma". U stvari, podređivanje apsolutnom Božijem autoritetu, Mevdudi nije vidio kao lišavanje čovjeka njegove slobode, nego kao uslov njegovog postojanja. Otuda, za njega nije predstavljalo problem to da vladavinu islama ili teodemokratiju označi kao "islamski totalitarizam".

Radikalni islam: Sejjid Kutb, šehid

Kao što su ideološki pogledi Hasana el-Bennaa i Mevlane Mevdudija bili oblikovani njihovim društvenim kontekstom, tako je ideologija islamskog revivalizma u Egiptu postala militantnija i borbenija u kasnim pedesetim i šezdesetim godinama, kao rezultat sukoba Muslimanske braće i egipatske države. Jedan čovjek se ističe

---

[8] Muhanunad Yusuf, *Maududi: A Formative Phase* (Karachi: The Universal Message, 1979), P. 35.

kao neimar radikalnog islama, a to je Sejjid Kutb (1906-66). Šezdesetih godina Kutb je, radikalizirajući svoje poglede pod uticajem Naserovog gušenja Muslimanske braće, preoblikovao ideološka uvjerenja El-Bennaa i Mevdudija u revolucionarni poziv na oružje. Kao i El-Benna, Kutb će ostati zapamćen kao mučenik pokreta islamskog revivalizma.

Kao El-Benna, i Kutb je studirao na Dar-ul-Ulumu, modernom koledžu koji su osnovali reformatori, da bi osavremenili nastavu. Tu se upoznao sa zapadnom književnošću i, kao mnogi mladi intelektualci tog vremena, bio odgajan da se divi Zapadu. Poslije sricanja diplome radio je kao službenik u Ministarstvu općeg obrazovanja. Kutb je aktivno učestvovao u književnim i društvenim debatama svog vremena i ubrzo postao plodan pisac objavljujući djela iz oblasti poezije i književne kritike. Također je bio pobožan musliman, koji je, još kao dijete, napamet naučio Kur'an. U razdoblju poslije Prvog svjetskog rata sve više je pisao o islamu i stanju u egipatskom društvu. Godine 1948. objavio je knjigu *Društvena pravda u islamu*, u kojoj je tvrdio da, nasuprot kršćanstvu i komunizmu, islam posjeduje osobeno društveno učenje ili stazu, islamski socijalizam, koji je izbjegao zamke odvajanja religije od države, s jedne, i ateizam, s druge strane.

Kršćanstvo gleda na čovjeka samo s gledišta njegovih duhovnih želja i teži da uguši čovjekove instinkte kako bi podstaklo te želje. S druge strane, komunizam uzima čovjeka samo sa stanovišta materijalnih potreba; on ne gleda samo na ljudsku prirodu nego i na svijet i život sa čisto materijalističkog stanovišta. Ali, islam gleda na čovjeka kao cjelovito biće, čije duhovne želje ne mogu biti odvojene od njegovih tjelesnih prohtjeva i čije moralne potrebe ne mogu biti odvojene od njegovih materijalnih potreba. On na svijet i život gleda sa ovog sveobuhvatnog stanovišta koje ne dozvoljava odvajanje ili podjelu. U ovoj činjenici leži osnovno razmimoilaženje između komunizma, kršćanstva i islama.[9]

Sejjid Kutb je 1949. god. otputovao u Sjedinjene Američke Države da studira organizaciju obrazovanja. Ovo iskustvo se pokazalo

---

[9] Sayyid Qutb, "Social Justice in Islam", u Donohue and Esposito, eds., *Islam in Transition, pp.* 125-26.

kao prekretnica u njegovom životu. Poslije ovog putovanja postao je žestoki kritičar Zapada i ubrzo po povratku u Egipat, 1951. god., pridružio se Muslimanskoj braći. Mada je u Sjedinjene Države došao s osjećanjem divljenja, doživio je kulturni šok koji ga je učinio još religioznijim i uvjerio ga u moralnu dekadenciju zapadne civilizacije i u njene antiarapske predrasude. Bio je zgađen onim što je vidio kao rasnu predrasudu u odnosu na Arape, koja se ogledala u načinu na koji su on i drugi Arapi bili tretirani, kao i u podršci američke vlade i medija Izraelu.[10] Kutb je bio povrijeđen seksuabom slobodom i promiskuitetom u američkom društvu, slobodnom upotrebom alkohola i slobodnom izmiješanošću muškaraca i žena u javnom životu. U svojim spisima

> ... opisuje Amerikance kao ljude koji su po prirodi agresivni i imaju malo poštovanja za ljudski život. (...) Američke crkve nisu toliko bile mjesta za bogosluženje koliko centri za zabavu i igrališta za oba pola. Amerikanci su, prema Kutbu, u seksualnom životu bili primitivni, što je ilustrirao riječima jedne američke studentkinje s koledža koja mu je rekla da seksualni problemi nisu etičke nego biološke prirode.[11]

U toku pedesetih godina, Kutb je bio najjači glas Muslimanske braće i njihov najuticajniji ideolog. Njegova pobožnost, inteligencija, ratobornost i književni stil učinili su ga naročito efikasnim u kontekstu sve većih sukoba između represivnog režima i Braće. Napadi vlasti na Braću i zatvaranje i mučenje Kutba 1954. god., zbog navodne umiješanosti u pokušaj atentata na Nasera, samo su radikalizirali njegov pogled na svijet. U toku deset godina provedenih u zatvoru, koje su bile slične boravku u koncentracionom logoru, mnogo je pisao; dovršio je svoj komentar Kur'ana pod naslovom *U hladovima Kur'ana*, kao i svoj najuticajniji islamski ideološki traktat, *Znakovi na putu* (*Me'alim fi-t-tarik*). Njegova misao sada je odražavala novu, revolucionarnu viziju,

[10] Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", u Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam, p. 69.*

[11] Adnan Ayyuh Musallam, "The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Da'iyah, i9oG-I9S z", Ph. D. diss., University of Michigan, 1983, p. zz5. Vidjeti i Gilles Kepel, *Muslim Extremims in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (London: AI-Sagi Books, 1985), P. 41.

rođenu u godinama dugog zatočeništva i torture. Ideje Hasana el-Bennaa i, posebno, Mevlane Mevdudija doveo je do doslovnog, radikalnog zaključka.

Za Kutba su islamski pokreti postojali u svijetu represivnih, antiislamskih vlada i društava. Društvo je bilo podijeljeno na dva tabora, Božiji i Sotonin, one koji su bili odani Božijoj vladavini i one koji su joj se suprotstavljali. Sredine nije bilo. Pod jakom uticajem Mevdudija, Kutb je istakao značaj prethodnika, grupe (*džema'at*) pravih muslimana unutar šireg, korumpiranog i bezbožnog društva.

Islamski pokret (*hareke*) bio je ispravna manjina u moru neznanja i nevjerovanja (*džahilijjet*). Odbacivao je muslimanske vlade i društva kao neislamske (*džahili*) smatrajući ih ateističkim ili paganskim. Otuda je klasično historijsko označavanje predislamske Arabije kao društva neznanja (*džahilijjet*) bilo prihvaćeno kako bi se moderna društva osudila kao neislamska ili antiislamska. Uzrok tome Kutb je vidio u činjenici da je svijet s čovjekom u središtu potisnuo islamski univerzum s Bogom u središtu.

Kutb je tvrdio da je stvaranje islamskog sistema vladavine Božanska zapovijest i, prema tome, ne samo alternativa nego i imperativ.[12] Imajući u vidu političku stvarnost autoritarnih, neislamskih režima, zaključio je da su pokušaji da se izazove promjena unutar postojećih represivnih muslimanskih političkih sistema bili uzaludni i da je džihad bio jedini način da se uvede novi islamski poredak. Džihad je, kao oružana borba u odbrani islama od nepravde, postao put propisan svim istinskim vjernicima u aktuelnoj krizi. Islam je bio na ivici propasti, ugrožen od strane represivnih antiislamskih vlada i neokolonijalizma Zapada i Istoka. Na muslimane koji odbiju da učestvuju ili se kolebaju trebalo bi gledati kao na neprijatelje Boga. Ova Kutbova formulacija postala je polazište mnogih radikalnih grupa.[13]

---

[12] Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb", p. 77ff.

[13] Kepel, *Muslim Extremism in Egypt;* Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985);and Johannes Jansen, *The Neglacted Duty: Tbe Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan, 1986).

Dvije mogućnosti - evolucija, proces koji naglašava revolucionarnu promjenu odozdo, i revolucija, nasilno rušenje utemeljenih (neislamskih) sistema vladavine - ostaju dva bliska puta savremenih islamskih pokreta.

Za Kutba, kao i za El-Bennaa i Mevdudija, Zapad je historijski neprijatelj islama i muslimanskih društava, politička i kulturno-religijska prijetnja. Očigledna, postojeća opasnost ne dolazi samo od njegove politike, vojne i ekonomske moći nego i od njegovog uticaja na muslimanske elite koje vladaju i rukovode pomoću tuđih standarda što ugrožavaju identitet i dušu njihovih društava. Ipak, Kutb je otišao dalje od svojih prethodnika kad je tvrdio da su muslimanske elite i vlade ateističke i da bi protiv njih svi pravi vjernici trebalo da povedu sveti rat.

Pošto su pripadnike Muslimanske braće optužili za pokušaj nasrtaja na Naserov život, vlasti su ih 1956. god. masovno i nemilosrdno gonile. Kutb i nekoliko drugih vođa bili su uhapšeni i pogubljeni a hiljade članova Muslimanske braće zatvoreni i mučeni, dok su ostali prešli u ilegalu ili napustili zemlju.

Politička akcija

Politički život Muslimanske braće i organizacije *Džema'at-i islami* govori nam mnogo o prirodi islamskih pokreta i njihovom razvoju u prošlosti i sadašnjosti. Naročito njihovi različiti putevi naglašavaju uticaj društveno-političkog konteksta na ideologije i političke pokrete, stepen njihove militantnosti i primjene nasilja. Mada su Muslimanska braća i *Džema'at* počeli kao organizacije koje su imale za cilj društveno-moralnu formu, postale su veoma prisutne u političkom životu, uvjereni da islamizacija države i društva kroz primjenu islamskog zakona zahtjeva suradnju i podršku države. Braća su pod vođstvom Hasana el-Bennaa, za vladavine kralja Faruka, i kasnije, pod vođstvom Sejjida Kutba u Naserovom režimu, došli u sukob s vlastima koje nisu prihvatile njihove zahtjeve. I El-Benna i

Kutb ostat će upamćeni kao mučenici islamskog revivalizma. Hasana el-Bennaa ubila je tajna policija u znak odmazde za navodnu umiješanost Muslimanske braće u atentat na jednog funkcionera vlade kralja Faruka. Slično tome, Kutb je bio objешen kao vođa navodne masovne zavjere Muslimanske braće protiv vlasti.

Mada prividno jedna organizacija, Muslimanska braća su, u stvari, bila podijeljena na nekoliko frakcija. Poslije smrti El-Benne, nijedan vođa nije uživao njegov autoritet. Dok je Kutbova retorika bila usmjerena na militantnije krilo, naročito na nezadovoljnu mladež, mnogi drugi pripadnici Muslimanske braće, uključujući njihovog vođu ili vrhovnog vodiča (Hasen el-Hudajbi), bili su obazrivi kad je u pitanju neposredan sukob s režimom. Politička strategija Braće ostala je neriješena nudeći u osnovi dva konkurentska modela, evoluciju i revoluciju. Dok su pojedini članovi možda i djelovali zavjerenički, s ciljem rušenja vlasti, mnogi iz starije garde, potpuno svjesni moći države, težili su promjeni putem propovjedi i društvenog aktivizma. Pošto su bili podijeljeni, nisu predstavljali stvarnu prijetnju Naseru. Ipak, zgodno su mu pružili priliku da skrene pažnju s domaćih i međunarodnih problema: "'Nova zavjera Muslimanske braće' pružila je idealnog žrtvenog jarca koji je omogućio vođi da ponovo ujedini narod."[14] Kao što ćemo vidjeti, uprkos proganjanju Braće 1954. god. i prividnog rješenja njihove aktivnosti 1965, oni će se sedamdesetih godina ponovo pojaviti u Egiptu. Mevlana Mevdudi i Džema'atoduvi)ek su bili umiješani u pakistansku politiku; mada militantni, oni su participirali u okviru političkog sistema. Iako su u početku kritizirali stvaranje Pakistana, poslije sticanja nezavisnosti

Mevdudi i *Džema'at* su postali vrlo uticajni u Islamskoj Republici Pakistan djelujući kao politička partija i ističući svoje zahtjeve za islamskom državom. Mada su se Mevdudi i vođe *Džema'ata* s vremena na vrijeme sukobljavali s vlašću i bili zatvarani zbog svojih aktivnosti, u cjelini su bili zapaženi u parlamentarnoj politici. *Džema'at* ni jednom nije bio u stanju da zabilježi impresivnu pobjedu na izborima, ali je vršio značajan uticaj, naročito za vladavine generala

[14] Kepel, *Muslim Extremism in Egypt, pp.* 31-32.

Zijau-1-Hakka (1977-88). Na međunarodnoj sceni, organizacije Džema'ata postoje i politički su aktivne u Pakistanu, Bangladešu, Indiji, Afganistanu i Kašmiru. Mevdudijevi rukopisi rasijani su širom muslimanskog svijeta i uticali su na islamske aktiviste od Sejjida Kutba do sadašnjih generacija, od Tunisa do Indonezije. Teško je procijeniti uticaj El-Bennaa, Kutba i Mevdudija. Ideje i strategije ovih modernih pionira nastavljaju da vrše glavni uticaj na svjetonazor i razvoj današnjih islamskih organizacija. Kombinirajući vjersko-politički aktivizam i društveni protest ili reformu, savremeni islamski pokreti predstavljaju spektar programa, od umjerenosti i postupnosti do radikalizma i revolucionarnog nasilja, od kritike Zapada do odbijanja i napada na sve što je u vezi s njim.

Savremeni islamski pokreti u Egiptu: evolucija ili revolucija?

Pet godina poslije smrti Sejjida Kutba i progona Muslimanske braće, oni koji su povjerovali u njihov nestanak bili su zapanjeni kad su ugledali feniksa kako se rada iz pepela. Iznenađujuće je to što je Anvar Sadat, Naserov potpredsjednik i štićenik, koji je ustanovio vojne sudove što su osudili Muslimansku braću i, 1970. god., naslijedio Nasera kao predsjednik, postao pokrovitelj egipatskog islamskog buđenja rehabilitirajući Braću i podstičući islamske studentske organizacije. Ipak, islam se pokazao kao mač sa dvije oštrice, jer su na Sadata vjerski ekstremisti, u ime islama, kasnije izvršili atentat. Necjelovito i nejedinstveno naslijeđe Muslimanske braće i sukob njihovog ekstremističkog potomstva s državom postali su, za više od jedne decenije, obrazac islamske politike. Većina muslimanskih organizacija, koje su oličavala Muslimanska braća, nastavila je evolutivnom stazom propovijedanja i društveno-političke akcije, dok je manjina ekstremista, kao što su pripadnici grupa Sveti rat i Spasenje iz pakla, direktno ugrožavala autoritet države.

Muslimanska braća 1970.-1991.

U razdoblju 1970.-1991. god., pripadnici Muslimanske braće su izgradili svoju organizaciju, samosvjesno usvajajući politiku umjerenog reformizma pod Sadatom i njegovim nasljednikom Husni Mubarekom. U početku, mnogi su ih odbacivali kao bezopasni ostatak poraženih i zaplašenih starih ljudi. Izgledalo je da ova procjena odgovara istini u ranim godinama Sadatove vladavine. Vlast je uspostavila radne odnose s vrhovnim vodičem Braće, Omerom Tilmisanijem, koga je Sadat pustio iz zatvora. Radikalne grupe su tvrdile da je vođstvo Braće bilo onesposobljeno svojim zatvorskim iskustvom i kooptiranjem od strane vlasti. Prevladala je umjerena frakcija, dok su mladi članovi, čiji su stavovi bili radikalizirani njihovim zatvorskim iskustvom i nadahnuti doslovnom i militantnom interpretacijom Kutbovih pogleda, oformili tajne podzemne grupe, sklone nasilnom rušenju režima.

Braća su ostvarila *modus vivendi* sa Sadatovom vladom. Mada još uvijek nepriznati kao politička partija, bili su ponovo u stanju da djeluju otvoreno, propovijedaju svoju poruku, izdaju časopise i osnivaju dobrotvorne finansijske ustanove. Članovi Muslimanske braće koji su dugo bili u ilegali i izgnanstvu sada su se vratili zajedničkom poslu sa svojim saborcima koji su pušteni iz zatvora. Nastavili su da stiču pristalice iz srednje i niže srednje klase; bili su to poslovni ljudi, činovnici, ljekari, inženjeri, advokati. Prihodi su počeli da pristižu od Braće koja su radila u naftom bogatim zemljama Zaliva i u Iraku, kao i od pokrovitelja kao što je Saudijska Arabija. Mada Braća nisu bila nečujna, u toku ranih godina Sadatove vladavine ublažila su svoju kritiku vlasti stavljajući naglasak na suradnju. Vođstvo Braće se dosljedno klonilo nasilja i sukoba i bilo kritički raspoloženo prema islamskim radikalnim grupama koje su primjenjivale silu. Ako je period 1945.-65. god. bio obilježen sporadičnim sukobima i antirežimskim nasiljem, poslije 1970. god. Braća su pod svojim trećim Vrhovnom vodičem Tilmisanijem pretrpjela nedvosmislenu transformaciju. Tada su se opredijelili za društveno-političku promjenu kroz umjerenu i

postupnu politiku koja je usvojila politički pluralizam i parlamentarnu demokratiju stupajući u političke saveze sa sekularnim političkim partijama i organizacijama, istovremeno priznajući prava koptskim kršćanima. Čak i u kasnim sedamdesetim godinama, kada su osjetili Sadatov gnjev zbog svoje sve veće nezavisnosti (odbijanje sporazuma u Kejmp Dejvidu i reformi muslimanske porodice, gorko optuživanje Sjedinjenih Američkih Država i Izraela), oni su ipak nastavili stazom kritike i očuvali status grupe za pritisak. Mada su imali razumijevanja za interese ekstremističkih grupa, bili su nepokolebljivi u odbijanju nasilja i terorizma i skrupulozno su ostali unutar granica egipatskog zakona.

Iako su radikalne grupe, koje su ugrožavale režim i, konačno, izvršile atentat na Sadata, bile u centru pažnje u kasnom razdoblju Sadatove vladavine, Braća su se, u osamdesetim godinama, još jednom pokazala kao značajna dinamična sila u egipatskom društvu, koja je posjedovala i bogatstvo i moć. U Mubarekovom otvorenom političkom sistemu, islamski revivalizam se pojavio kao dio glavnog toka islama. On više nije mogao da bude jednostavno odbačen kao vjerski ekstremizam ili kao radikalizam manje grupe otuđenih, marginaliziranih Egipćana. Duh revivalizma i narasla religijska svijest bili su očigledni u velikom dijelu društva i postali su normirani i institucionalizirani, što je posvjedočeno ličnim upražnjavanjem vjerskih obreda, rastom sufijskog misticizma i pojavom velikog broja islamskih banaka i investicija u izgradnju stanova, dobrotvornih usluga (škole, dječiji vrtići, bolnice i klinike), izdavačkih kuća i medija. Mada su mnoga islamska udruženja apolitična, ove organizacije i aktivnosti sadrže implicitnu političku kritiku neuspjeha egipatske vlade da odgovori na potrebe društva. Egipatski sociolog Saadedin Ibrahim kaže:

> Ova vrsta islamskog aktivizma preuzela je na sebe to da uspostavi konkretne islamske alternative društveno-ekonomskim institucijama države i kapitalističkog sektora. Islamske dobrotvorne ustanove bolje funkcioniraju od svojih državno-javnih pandana, manje su birokratske i bezlične. (...) One su definitivno više orijentirane ka običnim ljudima, daleko jeftinije i manje bogate od institucija stvorenih pod Sadatovom politikom otvorenih vrata (infitah), institucija koje su nikle

u sedamdesetim godinama i koje su osiguravale ekskluzivne usluge za svega pet odsto stanovništva zemlje. Otuda je apolitični islamski aktivizam razvio znatnu društveno-ekonomsku moć kojom je mogao da stvori teškoće državi i drugim sekularnim snagama u Egiptu.[15]

Muslimanska braća su se ponovo pojavila u osamdesetim godinama, za vladavine Husnija Mubareka, kao najveća i najjača islamska organizacija, prakticirajući i društveni i politički aktivizam. Oni upravljaju velikom mrežom banaka, investicionih kompanija, škola, medicinskih i pravnih službi, poljoprivrednih kombinata i organizacija za masovnu komunikaciju. Braća su glavna snaga u profesionalnim organizacijama i sindikatima (advokatskim, inženjerskim, novinarskim, ljekarskim) i na univerzitetima. Spriječeni da učestvuju na izborima kao politička partija, udružili su se s partijom Vefd na izborima 1984. god. i potom formirali novu koaliciju, Islamski savez, s Radničkom partijom na izborima 1987. god. Učestvujući u kampanji sa sloganom "Islam je rješenje!" i pozivajući na primjenu islamskog zakona, osvojili su sedamnaest posto glasova i tako postali glavni politički protivnik Mubarekove vlade.

Islamske revolucionarne grupe u Egiptu

U toku Sadatove i Mubarekove vladavine, tajne islamske revolucionarne grupe vodile su džihad da bi razorile društvo i stavile na provjeru autoritet i legitimitet države. Oružje, bombe, oružani sukobi, kidnapiranja i atentati predstavljali su integralni dio njihovih akcija. Među glavnim grupama bile su: Organizacija islamskog oslobođenja (poznata i kao *Šebab Muhammed* ili Muhammedova mladež), *Džema'atu-l-muslimin* (Muslimansko društvo) ili šire poznat kao *Džema'atu-t-tekfir ve-l-hidžre* ("Grupa koja druge ekskomunicira i zagovara iseljavanje"), *Džema'atu-l-džihad* (Društvo sveti rat) i *Spasenje iz pakla*.

---

[15] Saad Eddin Ibrahim, "Egypt's Islamic Activism in the 1980's", *Third World Quarterly,* April 1988, p. 643.

Organizacija islamskog oslobođenja i *Tekfir ve-l-hidžre* pojavile su se poslije arapsko-izraelskog rata 1967. god. Ponižavajući egipatski poraz i gubitak Jerusalema protumačeni su kao jasni znaci političke nemoći, nesposobnog i korumpiranog sistema vladavine. Dok su Muslimanska braća vodila umjerenu politiku u toku ranih godina Sadatove vladavine, ova nova generacija militantnih islamista, od kojih su pojedini bili mladi članovi Braće, zatvarani i mučeni za vrijeme Naserove vladavine, usvojila je nasilnu antivladinu strategiju. Organizacija islamskog oslobođenja pokušala je da, u aprilu 1974. god., izvrši državni udar. Mada su njeni pripadnici uspjeli da okupiraju Tehničku vojnu akademiju u Kairu, vladine snage su osujetile njihov pokušaj atentata na Anvara Sadata i uspostavljanje islamske republike. U julu 1977. god. *Tekfir ve-l-hidžre* kidnapirala je Husejna ez-Zehebija, profesora na Univerzitetu Azhar i bivšeg ministra vjera, koji je bio strogi kritičar ekstremista. Kada zahtjevi grupe nisu bili ispunjeni, Husejn ez-Zehebi je ubijen. U znak odmazde, vlast je pogubila vođe Muhammedove mladeži i grupe *Tekfir*, dok su mnogi njihovi članovi bili osuđeni od strane vojnih sudova i zatvora.[16] Mada politički ugušeni, mnogi militantni islamisti su ponovo otišli u ilegalu i postali aktivni u drugim radikalnim grupama kao što su *Džundullah* (Božija armija) i *Džema'atu-l-džihad* (Društvo sveti rat). Grupu *Džema'atu-l-džihad*, koja je 6. oktobra 1981. god. izvršila atentat na Anvara Sadata, formirali su oni koji su preživjeli neuspješan državni udar organiziran od strane Muhammedove mladeži 1974. god. Zasebne grupe razvile su se oko lokalnih vođa u gornjem Egiptu (Asijut, Minja, Fajum), kao i u Kairu i Gizi.[17] Članovi su bili regrutirani iz redova predsjedničke garde, vojne obavještajne službe, građanstva, radio i televizijskih službenika i univerzitetskih profesora i studenata. Ove različite grupe su se 1980. god. udružile u labavo organiziran pokret, kojim je upravljalo konsultativno vijeće. Ujedinile su se na osnovu vjere da utemeljenje

---

[16] Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt", u Ali E. Hillal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Preager, 1982), p. 118.

[17] Hamied N. Ansari, "The islamic Militants in Egyptian Politics", *International Journal of Middle East Studies* 16:1 (March 1984): 123¯44.

islamskog društva zahtjeva obnovu hilafeta. Svi muslimanski vlastodršci bili su smatrani za otpadnike: "Vladari ovog doba odriču se islama. Oni su rasli u duhu imperijalizma, bio on krstaški, komunistički ili cionistički."[18] Stoga je sveti rat protiv egipatskog "ateističkog" vlastodršca i države bio shvaćen kao nužan i opravdan.

Džihad - zaboravljena dužnost

Ideologija grupe *Džihad* bila je izložena u kratkom traktatu koji je napisao Muhammed el-Feredž. *"Zanemarena dužnost"* (tj. džihad) artikulirala je obavezu džihada oslanjajući se na El-Bennaov, Mevdudijev i Kutbov ideološki pogled na svijet. El-Feredž je doslovno preuzeo njihova razmišljanja o islamskoj revoluciji i, slijedeći Kutba, doveo ih do logičkog zaključka. U srcu poruke i misije grupe El-Džihadbio je poziv istinskim vjernicima da povedu sveti rat protiv egipatske neislamske države i njenog vođe Anvara Sadata. Pripadnici grupe Džihad tvrdili su da je džihad šesti stub islama, činjenica koju su ulema i većina muslimana često zaboravljali i zamagljivali.

"Džihad je (...) uprkos istinske važnosti za budućnost religije, zanemaren od strane uleme (...) ovog doba. Ona prikriva svoje neznanje o njemu, ali zna da je on jedini način da se vrati u uspostavi slava islama. (...) Nema sumnje da idoli ovoga svijeta mogu nestati jedino uz pomoć mača."[19]

Cilj je bio stvaranje islamske države, iskorjenjivanje zapadnog i nametanje islamskog zakona. Džihad]e vjerovao da je potreban radikalan zahvat, jer vlast se mora osvojiti. "Prvo moramo uspostaviti vladavinu Božije religije u našoj sopstvenoj zemlji i učiniti Boga vrhovnim bićem u cijelom svijetu. (...) Nema sumnje da je prvo bojno polje džihada istrebljenje ovih nevjernih vođa i njihova zamjena nosiocima cjelovitog islamskog poretka. Od toga moramo početi."[20]

---

[18] Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty* (Nev York: Macmillan, 1986), p. 169.
[19] Ibid., p. 161.
[20] Ibid., p. 193.

Uprkos zatvaranju i pogubljenju vođa Džihada zbog ubistva Sadata, na površinu je ponovo isplovila mala grupa *Spasenje iz pakla*, koja je predstavljala izdanak *Džihada*. Ova grupa je odbacivala svakoga ko je bio u vezi s Mubarekovim "ateističkim" režimom. Članovi grupe su objavili sveti rat egipatskim "nevjernim" vođama u društvu i težili stvaranju islamske države.[21] U septembru 1989. god. osuđeni su za pokušaj atentata na dva bivša ministra i novinara koji je pisao članke kritizirajući vjerske ekstremiste.

Ideološki svjetonazor militantnih islamista

Radikalni svjetonazor militantnih islamista inkorporirao je polariziranu antizapadnu percepciju svijeta koju je u posljednjim godinama života propovijedao Sejjid Kutb. Pozapadnjačenje muslimanskog društva bilo je okrivljeno za političku korupciju, ekonomsko opadanje, društvenu nepravdu i duhovnu bolest egipatskog društva. Slijedeći Kutba, oni su stanje u egipatskom društvu povezali s neznanjem, paganstvom i barbarstvom koji su prethodili pojavi islama. Vjerovalo se da zapadni krstaški mentalitet i neokolonijalizam, kao i moć cionizma, stoje iza jevrejsko-kršćanske zavjere, koja je u osnovi sukoba Zapada s islamskim svijetom.

Pošto je legitimitet muslimanskih vladara zasnovan na islamskom zakonu, militantni islamisti su vjerovali da je egipatski neuspjeh u primjeni ovog zakona od njihove zemlje stvorio "ateističku državu", protiv koje su svi pravi muslimani dužni da vođe džihad. Džihad protiv svih nevjernika jeste sveta dužnost: militantni islamisti su reinterpretirali islamsko vjerovanje i tvrdili da su istinski vjernici dužni da se bore protiv onih muslimana koji ne dijele njihovu potpunu predanost, kao i da nemuslimane, "narode Knjige", valja smatrati nevjernicima.

Militantni islamisti su bili podjednako oštri u osudi vjerskog establishmenta i džamija koje su imale podršku vlasti. Zvanična ulema

---

[21] *New York Times,* September 3, 1989.

je bila smatrana marionetom vlasti. Njena miroljubiva interpretacija džihada, koja je otupila oružanu borbu i džihad ograničila na težnju ka vrlini, kompromitirala je istinsko revolucionarno značenje islama propovijedanjem pokornosti državi. Štaviše, pretpostavljalo se da će zvaničnici Univerziteta Azhar pružiti podršku politici vlade, od odluka u Kejmp Dejvidu do osude ajetullaha Homeinija i militantnih egipatskih grupa. Tako je šejh Abdulhalim Mahmud, rektor Univerziteta Azhar, tvrdio da su mladi aktivisti "obuzeti đavolom" i da "vjerski i politički autoriteti moraju da brane islam od takvih heretika".[22] Militantni islamisti su savjetovali svojim članovima da se klone džamija koje nadzire država, kao mjesta za nevjernike, jer se tu ne propovijedaju Božija volja i Poslanikove učenje. Također su odbačena i Muslimanska braća. Njihova umjerena politika i program, kao i zalaganje za postepenu islamizaciju egipatskog društva, smatrani su nerealističnim i kapitulantskim. Kompromis se smatrao suradnjom s Božijim neprijateljima.

Vođstvo i organizacija

Vođstvo i organizacija radikalnih egipatskih islamskih organizacija odražavali su temperament i stil njihovih vođa. Šukri Mustafa je vodio *Tekfir* kao visoko discipliniranu organizaciju, koju je kontrolirao njen *emir* (vođa). Kao i pripadnici Muhammedove mladeži, i Tekfirje savremeno egipatsko društvo smatrao neislamskim, društvom nevjernika. Imajući u vidu primjer Poslanika Muhammeda, koji je, suočen s nevjernicima u Mekki, prešao u Medinu, *Tekfir* je osnovao svoje sopstvene "ispravno vođene" (to jest, Božijoj riječi odane) zajednice u kojima su ljudi radili, učili i molili se. Njihov cilj je bio da se u Egiptu stvori zasebna zajednica istinskih vjernika. Kao kod Muslimanske braće i organizacije *Džema'at-i islami* u Pakistanu, u njima je postojalo stepenovanje članstva. Od onih koji su bili

[22] Fouad Ajami, "In the Pharaoh's Shodow: Religion and Authority in Egypt", u James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge Universiti Press, 1983), P. 29.

punopravni članovi očekivalo se da se potpuno posvete radu zajednice i da napuste posao, porodicu i prijatelje. Ideal je bio mučeništvo, spremnost da se da život u borbi za islam. Emir je zahtijevao bespogovornu poslušnost. Kolebljivi članovi su ili ekskomunicirani i/ili kažnjavani.

Mada su članovi Muhammedove mladeži bili podjednako militantni, dobro organizirani i disciplinirani, njih je, na više demokratski način, vodilo izvršno vijeće koje se oslanjalo na konsultativni oblik vladavine, a ne na vladavinu jednog čovjeka. Tako je vijeće odlučilo da se zaposjedne Vojna akademija i izvrši atentat na Sadata, uprkos ličnom uvjerenju njihovog vođe da je takva akcija preuranjena.

No, ko su ovi militantni islamisti? Suprotno mnogim stereotipima i očekivanjima, oni nisu bili neobrazovana gomila koja nije znala ništa o modernom svijetu i koja je odbacivala modernizaciju da bi se ukopala u prošlost. Vođstva Muhammedove mladeži i organizacije *Tekfir ve-l-hidžre* kombinirale su izvorno tradicionalno vjersko odgajanje s modernim obrazovanjem. Doktor Salih Sirija, osnivač Muhammedove mladeži, stekao je doktorat iz oblasti naučnog obrazovanja. Rođen u Palestini, bio je član Islamske oslobodilačke organizacije (IOO), koju je u Jordanu osnovao jedan bivši sljedbenik Hasana el-Bennaa. IOO je međunarodna islamska organizacija s mrežom tajnih ćelija u mnogim muslimanskim zemljama. To je veoma tajanstvena i antizapadno orijentirana organizacija, naročito zainteresirana za regrutiranje članova iz vojnih redova i posvećena obnovi hilafeta (svjetske islamske države) i stvaranju svjetskog, ujedinjenog islamskog pokreta. Šukri Mustafa, osnivač organizacije *Tekfir ve-l-hidžre* diplomirao je na poljoprivrednom fakultetu. I Mustafa i Sirija pripadali su Muslimanskoj braći i zbog toga bili zatvarani. Mustafa je uhapšen u Naserovom progonu Braće 1965. god., a potom je, 1971. god. bio među onima koje je Sadat oslobodio. Mada su i Sirija i Mustafa duboko poštovali sjećanje na Hasana el-Bennaa i Sejjida Kutba, vjerovali su da su Braća napustila ono čemu su se u početku posvetila, da je njihovo članstvo razbijeno, mehko i posustalo. Zbog toga su obojica u toku kasnih šezdesetih i ranih sedamdesetih godina

počeli da stvaraju svoje sopstvene organizacije. Ključne vođe *Džema'atu-l-džihada* bili su Muhammed el-Feredž, pukovnik Abbud ez-Zumur, poručnik Halid Islambuli i šejh 'Umer 'Abdurrahman. Oni su simbolizirali građanski, vojni i vjerski savez. Električar po zanimanju, El-Feredž je bio glavni ideolog Džihada. Kao i osnivači drugih militantnih organizacija, bio je bivši član Muslimanske braće koji je postao nezadovoljan njihovom umjerenom politikom. Pukovnik Ez-Zumur i poručnik Islambuli bili su najviše odgovorni za atentat na Sadata.[23] Šejh 'Abdurrahman, vjerski savjetnik Džihada, izdavao je fetve koje su vjerski opravdavale akcije Džihada.

Profil članstva

Aktivističke organizacije regrutirale su svoje članove iz lokalnih džamija, škola i sa univerziteta i bile su organizirane kao tajne ćelije. Mnogi članovi bili su moderno obrazovani, visoko motivirani pojedinci iz niže srednje i srednje klase. Većina je imala univerzitetske diplome modernih naučnih i tehničkih disciplina, kao što su inženjerstvo, medicina, nauka i pravo; religija i humanističke nauke bile su manje zastupljene. Najveći broj je iz sela migrirao u gradove kao što su Kako, Aleksandrija i Asijut. Jedan egipatski ekspert zaključuje:

> Tipičan društveni profil članova militantnih islamskih grupa može se ilustrirati činjenicom da su to bili mladi ljudi (dvadesetih godina), koji su poticali iz običnih porodica, malih gradova, iz srednje ili niže srednje klase, s veoma jakom motivacijom, naučnim ili tehničkim obrazovanjem. Ponekad se u sociologiji pretpostavlja da oni koji stupaju u "radikalne pokrete" moraju, u izvjesnom smislu, da budu otuđeni, marginalizirani, bezimeni ili, na bilo koji drugi način, atipični. Većina onih koje smo ispitivali mogu se smatrati uzorom za mlade Egipćane.[24]

[23] Ibid., p. 134.
[24] Saad Eddin Ibrahim, "Egypt's Islamic Militants", *u MERIP Reports* 103 (February I98z): II. Vidjeti i Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement", u Dessouki, ed., *Islamic Resurgence, pp.* 128-31. and Sivan, *Radical Islam, pp.* 118-19.

Ipak, ovi mladi Egipćani snažno su se suprotstavili "novom načinu" gradskog života. Bogatstvo i razmetljiv stil života imućnih bili su u potpunom kontrastu sa siromaštvom i masovnom nezaposlenošću prenaseljenih geta. Sukob između zapadnih i tradicionalnih islamskih vrijednosti, oličen u odijevanju i društvenim (naročito seksualnim) običajima, primjetan na ulicama i u medijima, bio je dodatni uzrok skandala i vrijeđanja. Mada su se sloboda i zadovoljstva gradskog života za jedne pokazala zavodljivim, za mnoge islamski orijentirane mlade Egipćane moderni egipatski život proizveo je osjećanje izoliranosti i otuđenosti.

Nezavisne privatne džamije, oslobođene državne kontrole, pokazale su se naročito važnim u razvoju islamskih pokreta osiguravajući centre za regrutiranje i obrazovanje. One su bile prirodna mjesta za sastajanje i organiziranje centara militantnih islamista. U posljednjih sedamdeset godina broj privatnih džamija je udvostručen od, otprilike, dvadeset na četrdeset hiljada. Od četrdeset šest hiljada džamija u Egiptu, samo šest hiljada kontroliralo je Ministarstvo vakufa. Privatne džamije i njihovi propovjednici, za razliku od džamija koje je podržavala država, bili su finansijski i politički nezavisni. Vjerski establishment i mediji koje je nadzirala vlada često su bili potreseni strastvenim propovijedima u privatnim džamijama koje su držali karizmatski propovjednici.

Grupe kao što su *Džihad* širile su svoj uticaj kroz mrežu obrazovnih i dobrotvornih društava uključujući grupe za izučavanje Kur'ana i društvene centre koji su nudili hranu, odjeću i pomoć za nalaženje prebivališta za ljude iz siromašnih i prenaseljenih urbanih područja. Studentske organizacije na univerzitetima pomagale su tako što su nudile besplatne knjige, odjeću (uključujući "islamsku odjeću" za žene), podučavanje i stanovanje. Među članovima ovih grupa bilo je veoma mnogo pripadnika egipatske mlade generacije. Islamske organizacije nudile su novo osjećanje pripadnosti stvarajući zajednicu sastavljenu od ćelija zvanih porodice (usra). Što je još važnije, zajednica je bila zasnovana na islamskoj ideologiji koja je osiguravala osjećanje identiteta, kao i kritiku društva i program njegove radikalne promjene.

Obrazovna i vjerska podloga mnogih militantnih islamista podsjeća nas na to da, ma koliko užasavajuće bile akcije ekstremista, oni nisu bili bezumni ili iracionalni. Njihove akcije motivirali su posebni razlozi: pobuna gladnih u Kairu januara 1977. god., nezaposlenost, veliki stambeni problemi, siromaštvo, Sadatov ekonomski program otvorenih vrata (*el-infitah*), sporazum s Izraelom u Kejmp Dejvidu. Sadatovi vjerski i sekularni kritičari tvrdili su da je politika otvorenih vrata jednostavno značila veće zapadno (naročito američko) ekonomsko uplitanje koje je punilo džepove multinacionalnih kompanija i egipatskih elita, ali nije uspjelo da riješi osnovne ekonomske i društvene probleme većine Egipćana. Kejmp Dejvid je od strane mnogih Egipćana i većine arapskih i muslimanskih vlada, koje su prekinule diplomatske odnose s Egiptom, bio ocijenjen kao napuštanje Palestinaca koji su živjeli pod izraelskom okupacijom i kao jednostrana kapitulacija pred Izraelom i, još više, pred njihovim američkim pokroviteljem.

Egipatski islamski pokreti u devedesetim godinama

Uprkos sporadičnim erupcijama nasilja i stabim sukobima između vlasti i militantnih islamista, u Egiptu se, uopćeno govoreći, prije dogodila mirna nego nasilna revolucija. Uticaj islamskog buđenja može se vidjeti u religijskoj, političkoj i društveno-ekonomskoj sferi društva - u nesmanjenoj snazi konzervativnog islamskog establishmenta, u novoj vitalnosti sufijskog misticizma i bujanju umjerenih, islamski orijentiranih organizacija i dobrovoljnih, dobrotvornih udruženja.[25] Želja za vođenjem islamskijeg načina života može se naći u srednjoj i višoj klasi, među neobrazovanim i obrazovanim, seljacima i intelektualcima, mladima i starima, ženama i muškarcima. Počele su da niču džamije koje su gradile i vlada i pojedinci. Nisu podizane samo nove građevine već i hiljade struktura i prostora koji su dodavani hotelima, bobicama, privatnim kućama i

---

[25] Luis J. Cantori, "The Islamic Revival as Conservatism and as Progress in Contemporary World (Albany: SUNY Press, 1990), p. 191.

stanovima. Vjerski programi i literatura postali su prisutni ne samo u medijima i štampi koje je kontrolirala vlast nego i u knjižarama, a širili su ih popularni magazini i knjige koje su nudili ulični prodavci. Kao što je već rečeno, propovjednici kao što su šejh Muhammed Mutevelli ešŠa'ravi i Abdulhamid Kišk, otvoreni kritičar vlasti, koji je često smatran ekstremistom i zatvaran i pod Nasarovim i pod Sadatovim režimom, postali su vjerske medijske zvijezde u Egiptu i u arapskom svijetu. Njihovi glasovi mogu se čuti ne samo u džamijama i na vjerskim skupovima nego i na kasetama u taksijima, u prodavnicama, na ulicama i u domovima siromašnih, kao i onih koji pripadaju srednjoj klasi.

Egipatske militantne grupe ostaju fragmentarne i male. One ne uživaju široku podršku naroda, mada njihova kritika društva ponekad izazove divljenje ili podršku u društvu koje je često na ivici ekonomske propasti. Ipak, društveno nezadovoljstvo ne vodi uvijek rastu broja njihovih članova. Otuda one ostaju glas manjine u društvu. Muslimanska braća i mnoštvo manjih islamskih društava i organizacija uživaju veću podršku i funkcioniraju kao efikasna sila koja teži društvenoj i političkoj promjeni. Jedne se angažiraju u politici, dok druge ostaju u oblasti apolitičkih, vjerskih i društvenih aktivnosti. Mada su se Muslimanska braća razvila i postala najuticajnija organizacija u egipatskom životu, moramo upamtiti da njihova poruka nije dominantna, već da potiče od značajne i dobro organizirane, glasne manjine.

Libanski EMEL i Hizbullah

Kao što su Iran i ajetullah Homeini bili općepoznata imena u toku osamdesetih godina, tako su libanski EMEL i Hizbullah postali najvažnije teme večernjih informativnih emisija. Kao i u Iranu, ši'ijski islam je u Libanu postao osnova za političku mobilizaciju ši'ijskih muslimana u protestne revolucionarne pokrete. Liban je često izgledao kao još jedna zemlja koju zahvata radikabi fundamentalizam i koja "drži

američke taoce". Kao što su mnogi na Zapadu bili zaprepašteni obaranjem iranskog šaha i agresivnim antiamerikanizmom u zemlji koja je dugo smatrana jakim saveznikom Zapada, tako je u dezintegraciju Libana - "Švajcarske Srednjeg istoka", gdje su Evropljani i šeici zemalja Zaliva investirali svoj novac i gradili ljetne palate - bilo veoma teško proniknuti. Izgledalo je iracionalno da će zapadno orijentirani kan i Liban postati legla ši'ijskog radikalizma. I iranske i libanske vođe, kao i vođe zapadnog svijeta, izgleda da su bile potpuno zatečene. Ipak, kao što je to slučaj i sa drugim islamskim pokretima, uspon ši'ijskog političkog aktivizma u Libanu mora se sagledati u kontekstu libanske politike i društva.

Kršćani su, u velikom dijelu moderne libanske historije, bili dominantna politička i ekonomska snaga.[26] Muslimani su sebe doživljavali kao građane drugog reda, a naročito su ši'ijski muslimani bili na dnu društvene ljestvice. Ali, u sedamdesetim i osamdesetim godinama, status quo je doveden u pitanje kada su počele da niču ši'ijske političke organizacije i predstavljaju konkurenciju kršćanima, izraelskim i palestinskim vojnim snagama. Kao i u Iranu, pojava islama u libanskoj politici bila je proizvod društveno-političkih činilaca kombiniranih s karizmatskim vođstvom, koje je vješto koristilo vjerske simbole kako bi zadobilo podršku naroda. Ipak, nasuprot Iranu, ši'ijski islamski pokreti izrasli su na tlu na kome je ši'ijska zajednica bila posebna vjerska manjina, pretežno ruralna, siromašna i dezorganizirana, i kojoj je nedostajalo efikasno klerikalno vođstvo.

Liban je često smatran još jednom modernom, zapadno orijentiranom žrtvom militantnog islama. Libanska moderna, pozapadnjačena prestonica Bejrut bila je bankarski, finansijski, obrazovni i kulturni centar Srednjeg istoka. Njegove plaže i planinska odmarališta privlačila su veliki broj turista iz Evrope i sa Srednjeg istoka. Strani uticaj i prisustvo mogli su se svuda primijetiti, u restoranima, prodavnicama, buticima, noćnim klubovima, školama i univerzitetima, modi, kinima, knjigama i tehničkim proizvodima iz

[26] Vidjeti Michael Hudson, *The Precarious Republic* (New York: Random House, 1968).

Sjedinjenih Američkih Država, Evrope i Azije. Ipak, ova napredna zemlja, saveznik Zapada, bit će rasparčana petnaestogodišnjim građanskim ratom. Liban je postao zemlja smrti i nezamislive destrukcije, zemlja bez predstavničke vlade, plodno tlo za razvoj militantne ši'ijske politike i iranskog uticaja, bojno polje muslimanske i kršćanske milicije, izraelskih i palestinskih snaga, zemlja otmica, kidnapiranja i napada na zapadne ambasade i njihovo osoblje.

Liban je primjer složenog naslijeđa kolonijalizma. U njegovoj historiji može se vidjeti uticaj Sjedinjenih Američkih Država i Evrope. Jedno vrijeme pod osmanskom vladavinom, Liban je bio francuski protektorat u toku mandatnog perioda. Moderna država Liban, koja uključuje ono što je nekada bila velika Sirija, jeste nacija čije je geografske granice vještački odredila Francuska. Dugo smatrana pokroviteljem i zaštitnikom kršćanskih (naročito maronitskih) zajednica, Francuska je podržala državu u kojoj su dominirali kršćani. Bejrut je postao centar američkog i evropskog uticaja, simboliziranog velikim stranim diplomatskim i poslovnim prisustvom, američkim, francuskim i britanskim školama i zapadno obrazovanom elitom, klasom koja je govorila tri jezika (arapski, francuski i engleski). I zaista, dobiti najbolje obrazovanje značilo je da Libanci, bilo kršćani ili muslimani, pohađaju američke ili engleske osnovne ili srednje škole koje su često vodili kršćanski misionari i potom studiraju na Bejrutskom američkom univerzitetu (bivši Sirijski protestantski koledž) ili na Francuskom jezuitskom univerzitetu Svetog Josipa. Libanska multikonfesionalna vlada, kao i geografske granice države, odražavali su politiku francuskog kolonijalizma i stvarnost vjerskog komunalizma. Država je bila stvorena na takav način da potvrdi kršćansku dominaciju pod francuskom zaštitom. Religija je igrala značajnu mada, povremeno, amorfnu ulogu u libanskom društvu. Ogist Ričard Norton (Augustus Richard Norton) primjećuje: „Religija u Libanu jeste činjenica koja se podrazumijeva. Libanac je rođen s religijom, koja uslovljava njegov kulturni okvir i presudno određuje njegov društveni i politički identitet. Otuda je religija neizbježna činjenica, kako zbog libanske historije, tako

i zbog njegovog političkog sistema koji računa s građanima samo kao sa sljedbenicima jedne ili druge religije."[27]

Zasnovan na popisu stanovništva iz 1932. god., koji su proveli Francuzi, 1943. god. je sklopljen nacionalni pakt ili ugovor koji je, na proporcionalnoj osnovi, političku vlast i zastupanje dodijelio glavnim vjerskim zajednicama: maronitskim kršćanima, sunnijskim muslimanima, ši'ijskim muslimanima i druzima.[28] Tako je predsjednik bio kršćanin, predsjednik vlade sunnijski musliman, a predsjednik skupštine ši'ijski musliman. Ključni položaj u vladi, parlamentu, birokratskom aparatu i vojsci bili su proporcionalno raspoređeni među konfesionalnim grupama.

Ši'ije u Libanu bili su politički dezorganizirani i, od svih zajednica, u ekonomski najnezavidnijem položaju. Dva imama (vjerske vođe) iz Irana - imam Musa Sadr i imam Homeini - i osnivanje dvije organizacije koje su oni podstakli, EMEL-a i Hizbullaha, preokrenuli su ovu situaciju.

Revolt obespravljenih: Musa Sadr i EMEL

Ako su ši'ije u Libanu ranije bili dezorganizirani i bez vođstva, u osamdesetim godinama stvorili su široko zasnovane političku organizaciju i miliciju. Buđenje ši'ijske zajednice u mnogome je rezultat karizmatskog vođstva Muse Sadra, osnivača EMEL-a. Musa Sadr potiče iz istaknute klerikalne porodice. Njegovi preci su bili iz Libana, a on je rođen u Iranu, i obrazovan u Nedžefu, u Iraku, velikom centru islamskog učenja. Mnogi vodeći ajetullasi ši'ijskog islama i učeni ljudi bili su vezani za Nedžef. Mada je većine njih bila apolitična, Nedžef će

---

[27] Augustus Richard Norton, "Religious Resurgence and Political Mobiliration of the Shia in Libanon", u Sahlliyeh, ed., *Religious Resurgence, p.* 231 .

[28] Ralph E. Crow, "Religious Sectarianism in the Lebenese Political System", *Journal of Politics 24* (August *1962): 489-520;* and Albert Hourani, "Lebanon: The Development of a Political Sistem", Leonard Binder, ed., *Politics in Lebanon* (New *York: John Wiley, 1966), pp. 13-29.*

se pamtiti po dvojici militantnih vođa, Muhammedu Bakiru es-Sadru, koga je pogubio Saddam Husejn, a koji je bio rođak Muse Sadra, i po ajetullahu Homeiniju, koji je tamo predavao u jednom razdoblju svog trinaestogodišnjeg izgnanstva (1965-78).

U toku mnogih stoljeća njegovane su bliske religijske i kulturne veze između ši'ija u Libanu i ši'ija u Iranu i Iraku. Posljednje dvije zemlje bile su centri vjerskog obrazovanja i hodočašća jer se tu nalaze svetilišta i grobnice Alijine porodice i mnogih velikih ši'ijskih vođa. Ova veza ogleda se u porodici Muse Sadra. Ona vodi porijeklo iz Libana, tako da je Sadr prihvatio poziv da se "vrati" i vodi ši'ijsku zajednicu u Tiru na jugu Libana. S izuzetkom nekoliko bogatih i moćnih ši'ijskih feudalnih porodica, ši'ije u Libanu, koji su bili koncentrirani na jugu, u Bejrutu i u dolini Beka, zaostajali su politički i društveno-ekonomski za drugim zajednicama. Ali, za nešto više od jedne decenije, Musa Sadr je potvrdio svoju ulogu glavnog ši'ijskog vođe i ši'ijama u Libanu pružio organizaciju i osjećaj pripadnosti zajednici. Postao je vođa Vrhovnog islamskog ši'ijskog vijeća, grupe istaknutih ši'ijskih vođa, i osnivač Pokreta obespravljenih, vjersko-društvenog pokreta čiji je cilj bio uspostavljanje jednakosti i društvene pravde.

Mada se demografska slika Libana promijenila i muslimani (sunnijski i ši'ijski) postali većina, maroniti su i dalje dominirali u vladi. Ši'ije, koji su sa osamnaest odsto od ukupnog stanovništva 1932. god. narasli na trideset odsto 1968. god., devedesetih godina su predstavljali više od jedne trećine libanske populacije (milion od dva i po do tri miliona ukupnog broja stanovništva). Uprkos demografskim promjenama koje su ih učinile najvećom libanskom zajednicom, ši'ije su, ipak, ostali udaljeni od centra političke i ekonomske moći. Usred bogatstva i upadljivog potrošačkog mentaliteta Bejruta, koji se razvijao, širile su se ši'ijske sirotinjske četvrti. Štaviše, "najveći postotak porodica (dvadeset dva procenta) koje su zarađivale manje od hiljadu

petsto libanskih funti, predstavljale su ši'ijske porodice. Prema svim pokazateljima, ši'ije su bili na dnu društvenoekonomske ljestvice".[29]

Pokret obespravljenih predstavljao je za Musu Sadra platformu i sredstvo za mobilizaciju libanskih ši'ija i pritisak na vlast da sprovede društveno-ekonomske reforme. Kao i u Iranu, ši'ijska historija i vjera bile su interpretirane tako da stvore ideologiju protesta protiv društvene nepravde i zaštite prava razbaštinjenih i potlačenih. Rana ši'ijska stradanja pod sunnijskim vladarima, naročito mučeništvo ši'ijskog imama Hasana, koga je porazila armija halife Jezida u bici kod Kerbele 680. god., bili su poistovjećeni s diskriminacijom i eksploatacijom ši'ija u konfesionalnom sistemu kojim su dominirali kršćani. Ponekad Sadrove riječi i imidž proturječe njegovoj ulozi reformatora i podsjećaju na riječi nekog nasilnog revolucionara:

> Ova revolucija nije umrla u pijesku Kerbele, ona se ulila u glavni tok islamskog svijeta i prenosila se s generacije na generaciju, sve do našeg vremena. (...) To je ulog koji nam je ostavljen kako bismo mogli da imamo koristi od njega kao izvora nove reforme, novog statusa, novog pokreta, nove revolucije, kako bismo odagnali mrak, zaustavili tiraniju i satrli zlo. Braćo, opredijelite se - za tiraniju ili za Husejna. Siguran sam da ćete izabrati revoluciju i mučeništvo, kako biste ostvarili pravdu i uništili tiraniju.[30]

Organizirane su masovne demonstracije, štrajkovi i marševi radi ispunjenje ši'ijskih zahtjeva za pravednijom preraspodjelom političkog zastupanja i ekonomske moći, kao i za poboljšanjem uslova stanovanja, liječenja, transporta, navodnjavanja i obrazovnih mogućnosti. Sadr je našao spremne regrute. Ši'ije, za razliku od kršćana, sunnija i druza, nisu imali političke partije. Sve razvijenija ši'ijska srednja klasa trgovaca i mladih intelektualaca, koji su iskoristili brzu modernizaciju, zajedno s univerzitetskim studentima, politizirala se i uključila u multikonfesionalne ljevičarske i komunističke grupe. Pod dinamičnim i

---

[29] Joseph Olmert, "The Shiis and the Lebenese State", u Martin Kramer, ed., ,*Shiism, Resistance and Revolution* (Boulder, Colo,: Westview Press, *1987),* P. 197.
[30] Robin Wright, "Lebanon", u Shireen T. Hunter, ed., *The Political of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana University Press, *1988), pp. 62-63.*

karizmatskim vođom pronašli su ši'ijsku alternativu za društveni protest.

Musa Sadr je 1975. god., kad se osjećala blizina građanskog rata, stvorio miliciju pod nazivom EMEL, radi zaštite ši'ijskih prava i interesa. EMEL je skraćenica za Libanske bataljone pokreta otpora (*Efvadž el-mukaveme el-Lubnanijje*, što znači i "nada"). U zemlji u kojoj je bilo mnogo milicija, ši'ije su bili jedina važnija zajednica koja je nije imala. Mada je EMEL u početku bio milicija ili vojno krilo Pokreta obespravljenih, on je apsorbirao društveno-političku dimenziju pokreta. Društveno-ekonomske razlike i nekoliko važnijih događaja - libanski građanski rat 1975.-76., nestanak Muse Sadra 1978. god., Iranska revolucija 1979. god. i izraelska invazija i okupacija Libana 1978. i 1982. god., doprinijeli su jačanju EMEL-a i radikalizaciji ši'ija u Libanu.

Izbijanje libanskog građanskog rata 1975. god. probudilo je razlike među zajednicama, podijelilo ih, podrilo saveze koji su postojali među konfesijama i natjeralo mnoge Libance da zaštitu potraže u svojim konfesionalnim zajednicama. Uprkos ratu, vlada, kojom su dominirali maroniti, odbijala je da obrati pažnju na novu demografsku stvarnost. Ši'ijske žalbe i zahtjevi za preraspodjelom vlasti prošli su nezapaženo doprinoseći daljoj radikalizaciji i uvjerenju da libanski sistem više nije predstavnička vlast nego, jednostavno, vladavina kršćanske manjine.

Dalje, na jugu Libana ši'ije su bili izloženi unakrsnoj vatri kada je zemlja na kojoj su živjeli postala bojno polje između utvrđenih snaga PLO-a i izraelskih komandosa. Izraelska invazija južnog Libana 1978. god. potvrdila je najveće Si'ijske strahove jer je došlo do "zračnih napada, pljačke, kidnapiranja i bombardiranja naselja".[31]

Tajanstveni nestanak Muse Sadra 1978. god., dok je bio u posjeti Libiji, gdje se sreo s Mu'ammerom Gaddafijem, označio je

---

[31] R. Augustus Norton, "Harakat EMEL-The Emergence of a New Libanon Fantasy or Reality" in *Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1*985), P. 347.*

prekretnicu u historiji EMEL-a, duboko se dotičući njegovog razvoja i vođstva. EMEL je sada imao svog mučenika i imama. Njegov uticaj je prožeo različite elemente unutar Ši'ijske zajednice u Libanu.

> Libanske ši'ije, u siromašnim četvrtima šireg područja Bejruta, selima doline Beka i na jugu, svuda, nosili su postere sa slikama imama Es-Sadra. Na njega su se pozivali licemjerni političari, uzavreli mladi ljudi koji si iz svojih sela na jugu gurnuti u anarhiju i konfuziju Bejruta. (...) Trebalo je da ši'ije prijeđu put od kvijetizma do mučeništva. Ljudima su bili potrebni 'sveci', a Sejjid Musa im je poslužio kao primjer za uobličavanje borbene svetosti. Njegov oreol lebdio je nad srušenim svijetom ši'ija u Libanu, a libanska politika je, na mnogo načina, postala borba za kraljevstvo iščezlog imama.[32]

Zasjenjen građanskim ratom, EMEL je započeo novi život. Mada su mnogi vjerovali da je Musa Sadr umro u Libiji, njegov nestanak lahko je doveden u vezu sa ši'ijskim doktrinama o mučeništvu i okultnim vjerovanjem u povučenost "skrivenog imama" (to jest, posljednjeg ši'ijskog imama koji je nestao u 9. stoljeću i čiji se povratak očekivao).[33] Kao i ajetullah Homeini, Musa Sadr je njegovao vjerski imidž, često identificirajući svoju ulogu s duhovnim vođstvom velikih ranih imama, Alije i Husejna. On nije obeshrabrivao one koji su ga nazivali "imamom", titulom koja, strogo govoreći, preko Alije pripada jedino Muhammedovom nasljedniku kao vjersko-političkom vođi islama. Kao i Homeini, postao je simbol ši'ijskog političkog aktivizma - a poslije smrti čak i kultni heroj, simbol mučeništva i mesijanske nade.

Iranska revolucija je u Libanu i u velikom dijelu muslimanskog svijeta bila izvor nadahnuća i strahopoštovanja. Diskreditiranje Gaddafija uzrokovano nestankom Muse Sadra i iranska "islamska" revolucija odbili su mnoge ši'ijske poslovne ljude i stručnjake od arapskog nacionalizma i ljevice i privukli ih EMEL-u. To je, također, dovelo do promjene orijentacije njegovog vođstva od klerikalne do sekularnije kada je Nabih Berri, advokat i predstavnik ove ši'ijske

---

[32] Fouad Ajami, *The Vanished Imam* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, *1986), p. 199.*

[33] Ibid., pp. *189-90.*

intelektualne klase, preuzeo kontrolu nad EMEL-om koji je bionajveća ši'ijska politička organizacija i milicija i ogromna snaga u libanskoj politici. Ipak, uprkos vezama s Iranom, Berri je poveo EMEL nacionalističkim putem. EMEL se prvenstveno identificirao kao ši'ijska nacionalistička organizacija. Težio je ostvarenju političke i ekonomske jednakosti za ši'ijsku zajednicu djelujući unutar multikonfesionalnog političkog sistema; otuda je njegov cilj bio reforma, a ne revolucija. Suprotno Iranu i Hizbullahu, nije težio uspostavljanju islamske države.

Uspon Hizbullaha

Uticaj Iranske revolucije, izraelska invazija na Liban 1982. god. i docnije okupacija juga (1982-85) i masakr Palestinaca i Libanaca i izbjegličkim logorima u Šatili i Sabri, koji su, uz saučesništvo Izraela, počinili kršćanski falangisti, doprinijeli su stvaranju ekstremističkih, revolucionarnih islamskih organizacija, naročito Hizbullaha (Božije partije) i Džihada, čiji je cilj bio da se ugledaju na Iran. Slijedeći primjer Irana, bili su protiv Sjedinjenih Američkih Država i Izraela i težili nasilnom obaranju libanske vlade i uspostavljanju islamske države. Proiranska orijentacija Hizbullaha bila je jasno izložena u njegovom manifestu:

> Mi, sinovi nacije Hizbullah, čijoj avangardi je Bog dao pobjedu u Iranu i koja je uspostavila jezgro glavne svjetske islamske države što se pokorava naređenjima mudrosti i pravičnog zapovijedanja oličenih u ajetullahu Homeiniju, (...) odlučili smo se za religiju, slobodu i dostojanstvo, umjesto ponižavanja i stalnog pokoravanja Americi i njenim saveznicima i cionizmu i njegovim (kršćanskim) falangističkim saveznicima. Odgajani smo da oslobodimo našu zemlju, da imperijaliste i osvajače istjeramo iz nje i svoju sudbinu uzmemo u svoje ruke.[34]

Odnosi Sjedinjenih Američkih Država s Libanom trajali su decenijama uključujući obrazovno, misionarsko, trgovinsko i

[34] Robin Wright, "Lebanon", u Shireen T. Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana University Press, *1988), p. 66.*

diplomatsko prisustvo Amerike; 1958. god. predsjednik Ajzenhauer poslao je marince da zaštite libanskog predsjednika. Ipak, Sjedinjene Države su snabdijevale Izrael avionima i oružjem i propustile su da u Ujedinjenim nacijama osude izraelsku invaziju i okupaciju Libana 1982. god. Mnogi Libanci su, kad je Izrael projurio Libanom, smatrali Sjedinjene Američke Države njegovim prećutnim partnerom, dok su one nastavile da podržavaju libanskog (maronitskog) predsjednika Amina Džemaila, čiji režim su radikalni ši'ije smatrali nepredstavničkim i nelegitimnim. Otuda su mnogi 1958. god. multinacionalne snage vidjeli kao dio problema, a ne kao rješenje - kao zaštitu Džemailove vlasti i izraelskih interesa.

Godina 1982. pokazala se prekretnicom u ši'ijskoj politici. Poslije izraelske invazije došlo je do raskola u EMEL-u i radikalizacije ši'ijskih populističkih pokreta i politike, koji su postali glavni izazov dominaciji EMEL-a na polju ši'ijskog političkog aktivizma. Kada je Nabih Berri pristao da učestvuje u radu Komiteta za nacionalno spasenje, odnosno, saveza s drugim konfesionalnim grupama, nedugo poslije izraelske invazije 1982, Husejn Musavi bivši nastavnik i član Komandnog vijeća EMEL-a, osporio je njegovo vođstvo. Musavi je optužio Berrija za saradnju s Izraelom i odbacio njegov sekularni nacionalistički cilj stvaranja multikonfesionalne države. Potom se odvojio i povukao u Balbek u dolini Beka, gdje je formirao islamski EMEL, militantnu organizaciju pod jakim uticajem Homeinijevog Irana, i posvetio se stvaranju islamske republike u Libanu. Balbek je već bio centar iranskog i ši'ijskog militantnog aktivizma. Iran je 1982, nedugo poslije izraelske invazije, poslao i Liban hiljadu petsto revolucionarnih gardista (pasdarana) da pomognu u otporu. Oni su u Libanu pružali obuku i podršku Hizbullahu, radikalnoj ši'ijskoj organizaciji nadahnuto) primjerom Irana, koja se pojavila poslije Iranske revolucije, a istakla se tek svojom reakcijom na izraelsku invaziju 1982. godine.[35]

[35] Kada je u pitanju porijeklo Hizbullaha mišljenja stručnjaka se razlikuju. Dok mnogi njegov nastanak datiraju u *1982*, Marijus Dib misli da je nastao ranije. Vidjeti Marius Deeb, *Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology*

Nasuprot EMEL-u i Islamskom EMEL-u, vođstvo Hizbullaha je bilo klerikalno i djelovalo je u džamijama. Mladi, proiranski nastrojeni libanski ši'ijski sveštenici predvodili su grupe mladih ljudi i intelektualaca, okupljenih u mrežu labavo organiziranih milicija. Mnogi od ovih sveštenika bili su obrazovani u Nedžefu, u Iraku, tokom šezdesetih i sedamdesetih godina, kada je to bio centar ne samo islamskog učenja nego i militantne islamske misli. Među vodećim iračkim ajatolasima bili su Muhsin el-Hakim i Bakir es-Sadr, kojima se 1965. god. pridružio ajetullah Homeini. Ovdje su libanski studenti, sjedeći pored svojih kolega koji su došli iz čitavog ši'ijskog muslimanskog svijeta da studiraju u bogosloviji u Nedžefu, upili ideološki pogled na svijet koji se suprotstavljao prodoru Zapada i islam, kao alternativu, pretpostavljao nacionalizmu i komunizmu. U Nedžefu je 1970. god. ajetullah Homeini držao predavanja o prirodi islamske vladavine i vlasti sveštenstva. Iako u to vrijeme nisu bili priznati, 1979. god. se jedna ideja, u postrevolucionarnom Iranu, pretvorila u stvarnost i postala izvor nadahnuća za mnoge ši'ije u Libanu.

Za mlade libanske ši'ijske sveštenike i njihove sljedbenike, Homeini i Iran su predstavljali izvor duhovne i finansijske moči. Posteri i slike ajetullaha Homeinija mogli su se naći u domovima i džamijama, na javnim mjestima, prilikom marševa i okupljanja. Njegovi govori i spisi inspirirali su propovjedi i političke govore. Kao što je slika Muse Sadra dominirala u novinama koje je izdavao EMEL, tako je lik Homeinija ukrašavao naslovnu stranu Hizbullahovog Ugovora. Kao i u Iranu, žene su nosile hidžab (mahramu), a muškarci puštali brade kao znak islamskog identiteta, po ugledu na Poslanika. Vođe Hizbullaha redovno su putovale u Iran, kao što su iranski zvaničnici putovali u Liban. Iranska ambasada u Damasku (Sirija je jedna od arapskih nekoliko zemalja koja je bila saveznik Irana) postala je centar za organiziranje i koordiniranje iranske podrške (obuka, novac i oružje) političkom nasilju. Iran je organizirao obuku i osiguravao finansijsku podršku za vojne operacije Hizbullaha i druge potrebe. Procjenjuje se

---

(Washington, D. C..Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, *1986), pp. 13-14.*

da je iranska pomoć iznosila oko deset miliona dolara mjesečno. Korištena je za obuku i indoktrinaciju nove generacije svetih ratnika. Istovremeno, Hizbullah je osvojio srca i duše novih sljedbenika i očuvao vjernost ostalih impresivnim programom društvene pomoći, koja je obuhvatala izgradnju stanova, škola, bolnica, klinika, kooperativnih samoposluga, kao i finansijsku pomoć i školarinu za žrtve rata. Na osnovu postojećih izvještaja procjenjuje se da je Hizbullah osigurao školarinu za oko četrdeset hiljada studenata.[36]

Organizacija, i vođstvo Hizbullaha

U organizacionom smislu, Hizbullah je prije bio labavo ustrojen ideološki pokret nego političk partija. Nasuprot EMEL-ovoj političkoj organizaciji, i identifikaciji s vođom u utvrđenom članstvu, Hizbullah je bio skup grupa koje su slično mislile i djelovale po selima, u Bejrutu, dolini Beka i južnom Libanu. Od sredine osamdesetih godina Hizbullah je obuhvatao određeni broj revolucionarnih grupa, kao što su: Islamski EMEL, Džundullah (Božija armija), Husejnov odred smrti, Organizacija revolucionarne pravde i Džihad. Ove grupe imale su zajednički program: razaranje libanske države i, umjesto nje, stvaranje islamske države; prihvatanje Homeinija i Irana kao primjer za ugled; konsenzus o tome da su njihovi neprijatelji libanska vlast, druge konfesionalne grupe, Sjedinjene Američke Države i Francuska, kao i prozapadne arapske vlade poput vlada Saudijske Arabije i Kuvajta; i vjerovanje da je vjerska dužnost da se, putem džihada, mučeništva i samožrtvovanja, unište "Božiji neprijatelji". Postojalo je mnogo vođa. Mada su sarađivali u zajedničkim akcijama, oni su se, isto tako, osjećali slobodnim da djeluju samostalno. Hizbullah je, s Vrhovnim konsultativnim vijećem i vođama milicije, kao i regionalnim vijećima i komitetima, imao sve složeniju strukturu. Ipak, ostao je više grupa-kišobran nego čvrsto ujedinjen pokret.

---

[36] Shimon Shapira, "The Originis of Hizbullah", *Jerusalem Quarterly 46, 1988: p. 130.*

> Mnogo je mastila prosuto oko pitanja ko vodi Hizbullah, ali činjenica je da imamo posla s kolektivnim vođstvom koje podrazumijeva mnoge frakcije i grupe. Čak i Iran, u takvom okruženju, mora više da podilazi umjesto da usmjerava ili naređuje. Drugim riječima, uprkos njihovim vezama s Iranom, bilo bi pogrešno tvrditi da grupama unutar Hizbullaha nedostaje sloboda akcije.[37]

S vremena se pojavio izvjestan broj starijih vođa, šehova Abbas el-Musavi (ubijen 1992.), Subhi et-Tufejli, Ragib Harb i, naročito, Muhammed Husejn Fadlullah. Šejh Fadlullah (rođen 1935.) možda je najistaknutiji ši'ijski sveštenik u Libanu, vjerski učenjak čija reputacija i sljedbenici prelaze granicu Libana. Mada on odlučno tvrdi da nije vođa, pa čak ni član Hizbullaha, smatra se njegovim duhovnim vodičem.[38] Rođen i obrazovan u Nedžefu, on se 1966. god. vratio u Liban, domovinu svojih roditelja, gdje je ubrzo stekao reputaciju i ugled vodećeg vjerskog autoriteta. Kao nadareni propovjednik, privukao je veliki broj ljudi u svoju džamiju u Bejrutu. Mada je prvenstveno vjerski učenjak, iskustvo libanskog građanskog rata i Iranske revolucije uticali su na njega da prihvati politički aktivizam.[39] Kao ajetullah Homeini, Musa Sadr i druge ši'ijske aktivističke vođe, Fadlullah je kombinirao tradicionalno vjersko obrazovanje sa snažnom reinterpretacijom islamske historije i vjere koja naglašava važnost političkog aktivizma i društvene reforme: "Kao muslimani, mi prihvatamo politiku kao dio našeg cjelokupnog života, zato što Kur'an ističe uspostavljanje pravde kao Božanske misije. (...) U ovom smislu politika odanih je vrsta ibadeta (bogoslužja)."[40] Pored toga što je napisao višetomni komentar Kur'ana, on je i autor *Islama i logike sile* i *Islamskog otpora*. U svojoj poruci odbacuje kvijetizam i zalaže se za borbu protiv društvene nepravde: "Muslimani bi trebalo da dignu 'islamsku revoluciju' (...) pod

---

[37] Augustus Richard Norton, "Lebanon: The Internal Conflict and the Iranian Connection", u John L. Esposito, ed., *The Iranian Revolution: Its Global Impact* (Miami: Florida International University Press, *1990), P. 23.*

[38] Protivno mišljenju mnogih stručnjaka, Marijus Dib smatra da je Fadlalah i politički i vjerski voda Hizbullaha. Vidjeti Marius Deeb, "Shia Movements in Lebanon," *Third World Quarterly, p. 693.*

[39] Martin Kramer, "Muhammad Husayn Fadlallah", *Orient 26:2 (1985): 147-48.*

[40] *The Middle East,* July *1989, PP. 13.*

vođstvom vjerskih zvaničnika, 'uleme', čije znanje i integritet garantiraju konačni trijumf islama nad sotoninim snagama bezvjerja."[41]

Fadlullah je aktivista koji poriče bilo kakvu formalnu političku ulogu: "Ja sam sluga zajednice koji radi za muslimane i nemuslimane. Ja, čak, imam sljedbenike među sunnijima, zato što govorim o islamu kao pokretu za uspostavljanje slobode i pravde."[42] Njegovo mišljenje se traži, ali ne uvijek i slijedi, i on često otvoreno govori o odbrani Hizbullaha i sličnih grupa. Kada se između onoga što Fadlullah kaže a Hizbullah učini pojave neslaganja i protivurječnosti, teško je utvrditi koliko se to može pripisati istinskim razlikama a koliko Fadlullahovoj neiskrenosti.

Ideološki gledano, islamska revolucionarna orijentacija Hizbullaha razlikuje se od reformističkijeg, nacionalističkog gledišta EMEL-a. Dok Hizbullah zahtjeva islamsku državu, EMEL respektira integritet libanske države i djeluje u pravcu stvaranja multikonfesionalne države s pravičnijom raspodjelom moći. Klerikalno vođstvo Hizbullaha, bliske veze s Iranom i kult "staze imam Homeinija" odudaraju od neklerikalnog, zapadnijeg i modernijeg imidža EMEL-a. Dok Hizbullah podržava univerzaliju, međunarodnu i samosvjesnu islamsku orijentaciju, EMEL se zadovoljava usredsredivanjem na nacionalne interese. Ime Hizbullah, Božija partija, ukazuje na njegov nadnacionalni identitet, kao pokreta svih muslimana koji prelaze granice Libana. Kao Homeinijev pokret u Iranu, on sebe vidi dijelom svjetske islamske revolucije i zaštitnikom panislamskih ciljeva, kao što je oslobođenje Palestine.[43] Nasuprot Hizbullahovim i EMEL-ovim odnosima s Palestincima, komentari šejha Fadlullaha otkrivaju razliku između Hizbullahovih svjetskih ili panislamskih interesa i EMEL-ovih užih nacionalističkih ciljeva: "Strategija Hizbullaha je strategija džihada

[41] Ibid.
[42] Ibid.
[43] Iran Clamps Down on Hizbullah", *Cristian Science Monitor,* October, 10, *1989, P. 3.*

koja tvrdi da je prisustvo Izraela u Palestini ilegalno (...), dok za EMEL oslobođenje južnog Libana predstavlja jedini zadatak."[44]

Sukob između Hizbullaha i EMEL-a

Kao i aktivisti u Iranu, Hizbullah je u službi džihada protiv tlačenja i nepravde koristio ši'ijskedoktrine o samožrtvovanju i mučeništvu. Ovo je, s vremenom, uzelo zaprepašćujući oblik samoubistava i bombaških napada na zapadne i izraelske ciljeve. Čitav niz samoubilačkih bombaških napada izvršen je na američku ambasadu, francuske i američke vojne logore i poslovna prebivališta u toku 1983-84. god. Više od dvjesta pedeset američkih marinaca ubijeno je u oktobru 1983, kada su bile bombardirane njihove kasarne na periferiji Bejruta. Slično se dogodilo izraelskim snagama u periodu 1983-85. god. Povlačenje multinacionalnih snaga iz Bejruta i izraelskih snaga u sigurnosnu zonu na jugu Libana, ojačali su imidž Hizbullaha kao najefikasnijeg zaštitnika ši'ijskih prava i interesa.

Hizbullahovo korištenje sile i njegovi uspjesi stalno su vršili pritisak na EMEL, s kojim se sve više borio za duše i srca ši'ija navodeći ga da se odrekne umjerene politike i dokaže svoju militantnost i efikasnost. Rascjep u EMEL-u 1982. god. i sve veće isticanje radikalnih organizacija kao što je Hizbullah podrili su vodeću ulogu EMEL-a kao zaštitnika ši'ijskih interesa. Ideološke i političke razlike između ove dvije grupe dovele su do konfrontacija i oružanih sukoba u kojima su se one više borile međusobno nego protiv zajedničkog neprijatelja.

EMEL se razlikovao od Hizbullaha i sličnih grupa i svojim stavom prema Zapadu i Izraelu. Berri je redovno putovao u Sjedinjene Američke Države, čiju je zelenu kartu posjedovao i gdje su živjeli njegova bivša supruga i djeca. Politika EMEL-a bila je više

---

[44] James P. Piscatori, "The Shia of Lebanon and Hizbullah: The Party of God", u Cristie Jennett and Randal GOD. Stewart, eds., *Politics of the Future: The Role uf Social Movements* (Melbourne: Macmillan, *1989), p. 301.*

koncentrirana na interese organizacije u vezi s politikom Sjedinjenih Američkih Država i izraelskom intervencijom, što je bilo u oštroj suprotnosti s Hizbullahovim neobuzdanim antiamerikanizmom i militantnim pokličem "Smrt Americi". EMEL se sukobio s islamskim radikalima 1985. god. u vezi s otmicom aviona TWA 847, kidnapovanjem i zadržavanjem talaca i, naročito, u vezi s kidnapovanjem i pogubljenjem pukovnika Vilijama R. Higinsa, člana mirovnih snaga Ujedinjenih nacija u Libanu 1989. god. Berri se zalagao za oslobođenje putnika aviona TWA. Nasuprot Hizbullahu, koji je prisustvo Sjedinjenih Američkih Država vidio kao oblik (američke i izraelske) invazije, EMEL je to shvatio kao neophodnost u obnovi stabilnosti u južnom Libanu i težio garantiranju njegove sigurnosti. Otmica Higinsa predstavljala je početak žestoke borbe između EMEL-ove i Hizbullahove milicije za kontrolu zapadnog Bejruta i južnog Libana. Iako je Sirija bila saveznik Irana, ona je sve više podržavala EMEL zato što je Hizbullahovo pozivanje na uspostavljanje islamske države ugrožavalo prvenstvo sirijskih interesa u Iranu.

Razlike između EMEL-a i Hizbullaha trajale su sve do završetka libanskog građanskog rata. Dok je EMEL zajedno s drugim konfesionalnim grupama prihvatio Taifske sporazume, protiv kojih je bila Saudijska Arabija i koji su osiguravali pravičniju raspodjelu moći (mada je predsjednik trebalo da bude maronit), Hizbullah je ostao nepokolebljiv u odbijanju ovih sporazuma. Hizbullahova snaga bila je dramatično ugrožena uspostavljanjem mira u Libanu i promjenom u njegovim odnosima s Iranom. Poslije smrti ajetullaha Homeinija i završetka Iransko-iračkog rata, iranska vlada je izmijenila svoje prioritete stavljajući naglasak na unutrašnji razvoj i međunarodnu trgovinu. Novi iranski predsjednik Hašemi Rafsandžani počeo je da vodi pragmatičniju i manje militantnu spoljnu politiku, prekinuo je podršku nasilnom izvozu Iranske revolucije i osudio držanje talaca. Pomoć koju je Iran slao Hizbullahu dramatično je obustavljena i njihova izolacija je sve više rasla. Istovremeno, Sirija je vršila pritisak na Hizbullah da oslobodi svoje taoce. Poslije završetka hladnog rata i prestanka sovjetskog pokroviteljstva, Sirija je počela da teži prikrivanju svog terorističkog imidža i poboljšanju odnosa sa Zapadom.

Kao i u Egiptu, društveno-politička stvarnost u Libanu iznjedrila je određen broj islamskih pokreta. Razlike između bogatih i siromašnih ši'ija i marginalizacije ši'ijskih masa pokazale su se kao plodno tlo za reformističke i revolucionarne pokrete. Ironično je to što su Iranci uticali na formiranje i EMEL-a i Hizbullaha. EMEL svoje porijeklo i inspiraciju duguje Musi Sadru, a Hizbullah je, ideološki i finansijski, zadužio ajetullah Homeini. Ipak, uprkos njihovom zajedničkom tlu, EMEL je težio reformi unutar postojeće države, dok je Hizbullah odbacio prošlost i težio da nametne svoju viziju islamskog poretka. Dok je EMEL, mada se nije protivio oružanom sukobu, brižljivo njegovao odnose sa Zapadom, Hizbullah je odbacio "velikog sotonu" i samouvjereno nametao svoje zahtjeve uz pomoć nasilja i terorizma.

Islamska politika na Magrebu

U većem dijelu osamdesetih godina, dok je svjetska pažnja bila usmjerena na Iran i Libiju, Homeinija i Gaddafija, mali studija o islamskom revivalizmu ozbiljno se pozabavilo sjevernom Afrikom. Zaista, mnogi su bili spremni da primijete da se "ono moglo dogoditi na Srednjem istoku, ali nikada u frankofonskoj, ako ne u frankofilskoj, sjevernoj Africi - Alžiru, Tunisu i Maroku". Autoritarni režimi ovih zemalja zabranili su islamske partije i organizacije. Mada je priznao islam u svom ustavu, Alžir se, u osnovi, smatrao tvrdokornom socijalističkom državom, koju je čvrsto kontroliralo sekularno orijentirano vođstvo. Tunis je, pod Habibom Burgibom, bio moderna i zapadno orijentirana država. U svojoj težnji ka modernizaciji, Burgiba je ukinuo javni post u toku Ramazana i stavio van zakona (a ne ograničio) poligamiju. Marokanski vođa, kralj Hasan, izgleda da je uspješno kombinirao vjersku dimenziju svog političkog legitimiteta s jakom zapadnom orijentacijom i kontrolom bilo kakve opozicije.

Ipak, krajem osamdesetih godina izborni rezultati su pokazali da je vodeća politička opozicija u Tunisu i Alžiru bila islamska: na površinu su izbili Pokret islamske tendencije ili Partija obnove (Nehda)

u Tunisu i Islamski oslobodilački front u Alžiru. Mada spriječeni da nastupaju kao politička partija, članovi Pokreta islamske tendencije dobili su sedamnaest procenata, a u pojedinim urbanim područjima čak četrdeset procenata glasova na izborima koje je vlada kontrolirala u Tunisu, aprila 1989. god. Alžir i veći dio muslimanskog svijeta izgledali su šokirani kada je, za samo godinu dana, Islamski oslobodilački front od zabranjene partije postao neočekivani pobjednik na gradskim izborima 1990. god. i kasnije, na parlamentarnim izborima 1991. god. Islamski pokreti u Magrebu, kao i u većem dijelu muslimanskog svijeta, razvili su novu ili modernu islamsku formu organizacije. Nasuprot radikalnim svjetskim organizacijama, mističnim bratstvima sufija (tariha) i udružanjima uleme, koji su bili aktivni u nacionalnoj borbi, moderne islamske aktivističke organizacije imale su više laičko nego klerikalno vođstvo, bile su bazirane u urbanim područjima i imale uspjeha među studentima i obrazovanima, mada su privlačile i ljude koji su se bavili tradicionalnim zanimanjima (trgovce i zanatlije). U periodu nastajanja, većina ovih organizacija bila je naročito pod uticajem pionira savremenog islamskog aktivizma - Mevlane Mevdudija, Hasana el-Bennaa i Sejjida Kutba. One su se, isto tako, oslanjale na rane islamske reformatore kao što su bili Ibn Hazm i Ibn Tejmijje, kao i na muslimanske aktiviste i nacionalne vođe u 20. stoljeću u Magrebu, kao što su Malik Binebi i Bin Badis. Kao njihovi saborci u drugim dijelovima muslimanskog svijeta, tamo gdje su to vlasti dozvoljavale, islamski aktivisti su od periferije dospjeli u centar i sada učestvuju na izborima i dio su glavnog društvenog toka. Većina se zalaže za djelovanje unutar sistema, a ne za upotrebu nasilja, da bi se došlo do vlasti.

Magreb, uz to, pruža odličan primjer evolucije islamskih pokreta. Od relativno malih apolitičnih kur'anskih društava i društava koja su težila vjersko-kulturnoj reformi, ovdje si vjerski pokreti došli do toga da djeluju kao moderni društveni pokreti i izborne političke partije ili organizacije koje podržavaju populističke ciljeve, kao što su političke liberalizacija, zapošljavanje, unapređenje društvenih službi, integritet vlade, ljudska prava, pravednija raspodjela bogatstva i naglasak na arapsko-islamskom kulturnom identitetu. Oni sada uključuju i prvu i

drugu generaciju članova koji su obrazovani, organizaciono i intelektualno sofisticirani i pripadaju srednjoj klasi. Istovremeno, i vođstvo i članstvo odražavaju raznovrsnost vjerskih, političkih i obrazovnih orijentacija - konzervativnu i reformističku, umjerenu i militantnu. Slučaj s tuniskim Pokretom islamske tendencije pokazuje prirodu islamskih pokreta u Magrebu i opasnosti radikalizacije.

Tunis i islamski pokret

U toku velikog dijela svoje historije, od nezavisnost 1956. do 1987. god., Tunis je imao jednog vladara. Habib Burgiba, "veliki borac" tuniske nacionalne borbe, ujedinio je Tunis i vladao ovom jednopartijskom državom više od trideset godina. Radikalnije od bilo kog muslimanskog vlastodršca osim Ataturka u Turskoj, koji je uspostavio potpuno sekularnu državu, Burgiba je usmjerio Tunis ka modernizaciji koja je bila prozapadna i sekularna i postao važan prijatelj i Francuske i sjedinjenih Američkih Država. Tunisko arapsko-islamsko naslijeđe bilo je u sjenci zvanične i elitne frankofilske kulture. Francuski je, a ne arapski, bio zvanični jezik vlasti, višeg obrazovanja i elitne kulture i društva. Burgiba je pažljivo definirao prisustvo i uticaj islama. Ubrzo poslije sricanja nezavisnosti, Tunis je donio Zakom o ličnom statusu (1957.), koji je otišao dalje do sličnih zakona bilo koje muslimanske zemlje osim sekularne Turske, u zabranjivanju a ne, jednostavno, ograničavanju poligamije. Burgibin pristup religiji i modernizaciji i njegovo svesrdno prihvatanje zapadnih vrijednosti još više su simbolizirali ukidanje šerijatskih sudova, zabrana nošenja hidžaba (mahrame) za žene i njegov pokušaj da natjera radnike da ignoriraju ramazanski post tokom koga je on, na nacionalnoj televiziji, pio sok od narandže. Burgiba je osudio štetne efekte posta u toku dana tvrdeći da on utiče na nacionalnu produktivnost i ekonomski razvoj. Zejtuna, čuveni centar islamskog obrazovanja u sjevernoj Africi i muslimanskom svijetu, bio je zatvoren. Uticaj uleme je bio oslabljen i njene pripadnike nije, kao u mnogim muslimanskim zemljama kooptirala vlast. Islam je, za Burgibu, Predstavljao prošlost; Zapad je

bio jedina nada Tunisa za modernu budućnost. Otuda nije čudo što su stručnjaci zaključili: "Historijski najotvorenija i najmediteranskija od svih arapskih zemalja, Tunis, vjerovatno nije pravo mjesto za uspon islama."[45]

Razvoj islamskih pokreta, kao reakcije na lične i društvene životne uslove i politiku i akciju vlasti, može se jasno sagledati na svakom stupnju razvoja (od osnivanja, kroz važnije transformacije) glavne islamske organizacije, Pokreta islamske tendencije, danas poznatog pod nazivom Partija obnove (*Hizbu-n-nehda* ili *Nehda*).

Život njenog vrhovnog vođe Rašida Gannušija slijedi obrazac mnogih aktivista njegove generacije:

1. Tradicionalno i moderno obrazovanje, ali naglašeno arapsko, a ne francusko.
2. Mladalački entuzijazam i učestvovanje u arapskom nacionalnom pokretu koji je predvodio Džemal Abdunnasir.
3. Kasnije razočarenje i kriza identiteta kad je arapski nacionalizam bio diskreditiran gorkim arapskim porazom u ratu 1967. god.
4. Odbacivanje arapskog nacionalizma i povratak islamu, naročito ideološkom revivalističkom pogledu na svijet Hasana el-Bennaa, Sejjida Kutba i Mevlane Mevdudija.
5. Snažna negativna reakcija na zapadnu kulturu i vrijednosti i još dublje prijanjanje uz arapskoislamsko naslijeđe poslije okončanja studija u Francuskoj.
6. Preuzimanje dvostruke uloge učitelja i aktiviste, puta koji je sličan putu mnogih drugih aktivista kao što su El-Benna i Kutb u Egiptu i Mevdudi u Pakistanu, i modernih vođa

[45] Fred Halliday, "Tunisia's Uncertain Future", *Middle East Report,* March April *1990, p. 25.*

kao što su Abdusselam Jasin u Maroku, Abbasi Medeni u Alžiru i Hasan Turabi u Sudanu.

7. Kasnije shvatanje ograničene važnosti djelovanja "spoljnih" aktivista čiji su gledište i strategija bili uslovljeni njihovim lokalnim iskustvom i, otuda, potreba za kontekstualiziranjem islamske poruke i ideologije.

8. Prijelaz, kao rezultat toga, od orijentacije egipatske Muslimanske braće i stvaranje pokreta usmjerenog ka Tunisu i od militantnog aktivizma inspiriranog Kutbom na pragmatičniji, umjereniji i primjereniji aktivizam.

Gannušijev razvoj i razvoj islamskog pokreta u Tunisu bili su uobličeni događajima u toku ranih sedamdesetih godina. Na to su uticali: poraz iz 1967. god. i diskreditiranje arapskih nacionalnih ideja; visoke nezaposlenosti i nedostatak hrane kao posljedica neuspjeha vladinog programa planiranog socijalističkog ekonomskog razvoja (posebno kolektivizacije poljoprivrednog zemljišta 1961-70); nacionalni štrajkovi i pobune glavnih 1978; ponovno pojavljivanje islama i islamskih organizacija u muslimanskoj politici, kao što su egipatska Muslimanska braća i *Džema at-i islami* u Pakistanu; korištenje prohoda od nafte koji su ojačali uticaj Saudijske Arabije i Libije u muslimanskom svijetu; i Iranska revolucija.

Tuniska vlada, u želji da se distancira od neuspjeha svoje socijalističke politike u šezdesetim godinama, upustila se, u sedamdesetim, u političku i ekonomsku liberalizaciju i pokazala veće zanimanje za oživljavanje tuniskog arapsko-islamskog identiteta i naslijeđa. Potvrđivanje ovog identiteta ogledalo se u osnivanju kulturnih društava, na primjer Društva za očuvanje Kur'ana u tuniskoj drevnoj džamiji Zejtuni, i u usponu islamski orijentiranih studentskih grupa na univerzitetima i u srednjim školama, koje su doprinijele razvoju islamskog revivalizma.Reformacija islamskog identiteta bila je pod jakim ideološkim uticajem egipatske Muslimanske braće. Spisi Hasana el-Bennaa, Sejjida Kutba, Muhammeda Kutba i Muhammeda el-Gazalija bili su pristupačan i snažno su uticali na islamski pokret koji se rađao u Tunisu.

Rašid Gannuši se pokazao popularnim propovjednikom, učiteljem i vođom mladih. Na svoje propovijedi privlačio je veliki broj ljudi iz redova siromašne radničke klase, kao i studente iz svoje škole na nedjeljne debate koje je vodilo Društvo za očuvanje Kur'ana. Društvo je bilo posvećeno promoviranju tuniskog arapsko-islamskog naslijeđa i uživalo je pokroviteljstvo vlasti. U mjeri u kojoj je ovo kulturno društvo ostajalo apolitično, Burgiba ga je smatrao korisnim u težnji da pomrsi račune svojim lijevim kritičarima.

Za Gannušija su poučavanje, propovijedanje i učestvovanje u radu Društva bili isprepleteni aspekti njegove misije da obnovi tuniske arapsko-islamske korijene i civilizaciju. Njegovo iskustvo i iskustvo mnogih drugih koji nisu pripadali elitnim klasama odražavaju duboko usađenu krizu identiteta i uzrok slabosti Tunisa: "Sjećam se da smo se osjećali kao stranci u sopstvenoj zemlji. Bili smo obrazovani kao muslimani i Arapi, a vidjeli smo da je zemlja oblikovana po ugledu na francuski kulturni identitet. Za nas su vrata za bilo kakvo dalje obrazovanje bila zatvorena zato što su univerziteti bili potpuno pozapadnjačeni. Oni koji su željeli da nastave studije na arapskom jeziku morali su da idu na Srednji istok."[46]

Gannušijeve propovijedi i spisi oslanjaju se na interpretacije i ideološki pogled na svijet muslimanskih učenjaka-aktivista kao što su Mevlana Mevdudi, Hasan el-Benna, Sejjid Kutb, njegov brat Muhammed Kutb, Malik Binebi i Muhammed Ikbal. U njima je osuđivao političku, društveni, ekonomsku i kulturnu zaostalost tuniskog društva, kao i gubitak identiteta i morala izazvan zavisnošcu od moralno propalog i krizom obuzetog zapadnog društva, i isticao potrebu za povratkom islamu. Krivci su bili Zapad, Burgibina vlada i tuniske pozapadnjačene elite, kao i tradicionalni vjerski establishment koji je, kooptiran od strane vlasti, propovijedao stagnantan a ne dinamičan islam. Gunuši je vjerovao da je jedina nada za Tunis, muslimanski i

---

[46] Nobody's Man - But a Man of Islam", u *The Movement of Islamic Tendency: The Facts* (Washington, D. C.:privately printed, *1987), p. 80.* SIixGne primjedbe navedene su i kod Abdelwehhab E1-Efendi, "The Long March Forward", *Inquiry,* October, *1987, p. 50.*

treći svijet bio islam. Ipak, u razdoblju od 1970. do 1978. god. Islamski pokret je prvenstveno bio zainteresiran za vjersko kulturnu promjenu u društvu. Gannuši i mala grupa njegovih kolega, među kojima je bio Abdulfettah Muru, advokat i aktivista, težili su svojim ciljevima unutar Društva za očuvanje Kur'ana. Kao zvanično apolitičan vjersko-kulturni pokret, predstavljao je neznatnu prijetnju vlastima. Zvanične debate i aktivnosti Društva zamaglile su političko osvješćivanje i intelektualnu politizaciju, što se dogodilo i samom Gannušiju i njegovim kolegama.

Kasne sedamdesete godine bile su razdoblje progresivne politizacije Islamskog pokreta kao odgovor na unutrašnj u situaciju u Tunisu i događaje u Iranu. Kao i za veći dio muslimanskog svijeta, period 1978-79. god. pokazao se političkom prekretnicom u historiji tuniskog Islamskog pokreta. Burgibino brutalno vojno slamanje protestnih demonstracija u januaru 1978. god. i potom pobjeda Iranske islamske revolucije 1979. god. iznijeli su na vidjelo neuspjehe tuniskog pozapadnjačenog sekularnog društva i probudili entuzijazam mnogih Tunižana za povratak islamu. Sukob između vlasti i sindikata tuniskih radnika kulminirao je generalnim štrajkom 26. januara 1978. god., u kome su vladine snage ubile ili ranile mnoge učesnike. Pojedini su tuniski sindikalni pokret smatrali najjačim pokretom u Africi i arapskom svijetu, ali su Gannuši i Islamski pokret izbjegli bilo kakvu vezu s njim jer su bili sumnjičavi u odnosu na sindikalizam, ali i stoga što su Sindikat tuniskih radnika kontrolirali vladina *Dustur* partija i marksisti: "Društveni sukob između bogatih i siromašnih jeste marksistička formula koja ne odgovara našem shvatanju života. Kasnije smo shvatili da islam, isto tako, ima šta da kaže u vezi sa ovim sukobom i da mi, kao muslimani, ne možemo biti indiferentni prema tome. Islam pruža podršku ugnjetenima."[47] Islamisti su bili primorani da ponovo razmisle o svojim idejama i strategiji. Po riječima jednog od vođa Islamskog pokreta, postavili su sebi slijedeće pitanje: "Kako možemo biti toliko van onoga što se stvarno događa u našem sopstvenom društvu da u njemu ne igramo nikakvu ulogu?"[48]

---

[47] "Nobody's Man", *p. 84.*

[48] Intervju s Ali Laridhom, Tunis, *1989.*

Reakcija Gannušija i drugih starijih vođa na posljedice radničkih nemira iz januara 1978. god. pojačala je tenziju unutar Islamskog pokreta između starijih generacija i njenih studentskih sljedbenika, tenziju u vezi sa strategijom i metodom koja će se iznova javljati u različitim fazama njegove historije. Mada je bio izdan kominike koji je pružio podršku zahtjevima radnika, u njemu se, također, žalilo zbog nasilja, što je bilo gledište koje se oštro razlikovalo od militantnog svijeta studenata, sljedbenika Pokreta.[49]

Sve gori uslovi u Tunisu i položaj Islamskog pokreta van političke arene uvjerili su Gannušija i pripadnike Pokreta da postoji potreba da se ode dalje od općih ideoloških izjava i islam poveže sa stvarnim, svakodnevnim političkim, ekonomskim i društvenim problemima ljudi. Islam mora postati ne samo izvor identiteta nego i istinskog oslobođenja -ličnog i društvenogod. Ovaj novi smjer doveo je islamiste u sukob s apolitičnim gledištem Društva za očuvanje Kur'ana, pa su 1978. god. njegovi članovi bili optuženi kao nefleksibilni reakcionari i izbačeni iz Pokreta.[50] Preobražaj ove relativno male grupe od vjersko-kultume snage u društveno-politički pokret bio je formaliziran utemeljenjem Islamskog udruženja (*El-Džema'atu-l-islamijje*) 1979, godinu dana poslije nemira 1978., kao posljedica Iranske revolucije. U ideološkom i organizacionom pogledu, islamisti su bili pod uticajem egipatske i sudanske Muslimanske braće. Tako je, do tada neformalna, grupa istomišljenika, koju su vodili njeni osnivači i ključne vođe i čiji se život odvijao u atmosferi sastanaka i diskusija, postala strukturirana, participatorska, aktivistička organizacija s pravilima, smjernicama i predanošću društvenoj akciji.

Islamsko udruženje je bilo uspostavljeno kao nacionalna organizacija koju su vodili njen emir (vođa) Gannuši i izabrano konsultativno vijeće (*medžlisu-š-šura*). Kao mnoge druge islamske aktivističke organizacije, i ova je imala i javni i tajni, odnosno privatni karakter. Preobražaj Islamskog pokreta u društveno-političku organizaciju, direktno upletenu u tuniski politički i ekonomski život,

[49] El-Efendi, "Long March", *p. 51.*
[50] Intervju s Ali Laridhom, Tunis, *1989.*

povećala je njenu popularnost, ali i izazvala pritisak vlasti. Stvarnost djelovanja pod sve više neprijateljski raspoloženim režimom zahtijevala je tajnost njenih ćelija i ilegalno djelovanje mnogih aktivista. U džamijama Tunisa Gannuši je propovijedao svoju poruku holističkog islama koja se ticala problema političkih i ekonomskih prava. On je ispravno identificirao duh i pragmatične interese tuniske mladeži:

> Koji su danas interesi mladih ljudi? (...) Mišljenje mu'tezila (pripadnici rane teološke škole ili pokreta) o atributima Boga (...) ili o tome da li je Kur'an preegzistentan ili stvoren? Je li islam bio objavljen zbog ovakvih beskorisnih i jalovih dokazivanja? Pitam se kako se naši studenti osjećaju studirajući "islamsku filozofiju" kad im ona nudi gomilu mrtvih pitanja koja nemaju ničeg zajedničkog sa sadašnjicom. (...) Predlažem da se svi ovo duhovi vrate u svoje grobove, da se ovi lažni problemi sahrane, a da se mi pozabavimo svojim problemima - ekonomijom, politikom, sekularnim slobodama.[51]

Tuniske džamije, koje su bile mjesta okupljanja, ponudile su ideološke platforme sa kojih je borba za islam mogla da bude tretirana na istoj ravni sa potrebama siromašnih i ugnjetenih. Uz to, pokret je isticao ove probleme kroz saopćenja, na konferencijama i u svom časopisu *"El-Ma'rife",* osnovanom 1973., koji je pružio religijski legitimitet društveno-političkoj praksi Pokreta. U novu organizaciju su, kao članovi ili simpatizeri, stupili naročito studenti ili radnici. Gannuši i Islamsko udruženje direktno su govorili o tekućim problemima - radničkim pravima, zaposlenosti, zaradama, siromaštvu, pozapadnjačenju suprotstavljenom autentičnijem nacionalnom i kulturnom identitetu, političkoj participaciji - predstavljajući tako živi a ne "muzejski islam", s kojim se Gannuši sukobio kao student.

Gannuši je sada kombinirao svoju raniju ulogu, koju je imao u Francuskoj kao muslimanski misionar i društveni aktivista među siromašnim radnicima, s ulogom vođe mladih. Najveći broj članova Pokreta je regrutirao iz redova gradske i seoske radničke i niže srednje

---

[51] Kako je navedeno kod Linda GOD. Jonesa, "Portrait of Rashid al-Ghannoushi", *Middle East Report,* July-August *1988, p. 20.*

klase. Gannušijeva poruka, koja se ticala političke slobode i društvenog aktivizma u odbrani prava siromašnih i ugnjetenih, omogućila je Islamskom udruženju da ude u savez sa Sindikatom tuniskih radnika i stekne podršku njegovih članova. Istovremeno, ona se obraćala univerzitetima i školama. Islamske studentske organizacije razvile su se u kampusima privlačeći mlade ljude i žene, naročito sa tehničkih fakulteta. Mada su oni došli u sukob sa sekularnim nacionalistima i lijevo orijentiranim studentima, islamske studentske organizacije dominirale su politikom koju su vodili studenti.

U aprilu 1981., kada je Burgibina vlada, nakratko, liberalizirala tuniski jednopartijski politički sistem, Islamsko udruženje se transformiralo u političku partiju, nazvanu Pokret islamske tendencije, ukazujući na to da je bio jedan od mnogih trendova (islamskih, sekularnih, lijevih itd.) u tuniskom društvu. Frazu "islamski trend ili tendencija" već su koristile islamske grupe univerzitetskih studenata, koje su je pozajmile od sudanskih studentskih grupa.

Mada je Burgiba odbio da ga legalizira kao partiju, Pokret islamske tendencije je nastavio da osporava sekularnu državu. Njegov program je obuhvatao reafirmaciju tuniskog islamsko-arapskog načina života i vrijednosti, ograničavanje zapadnog (frankofilskog) uticaja u Tunisu i ispoljavanje demokratije, političkog pluralizma i ekonomske i društvene pravde. Brutalnost Burgibine reakcije na bilo kakvo suprotstavljanje i restriktivna politika njegove vlade otuđili su mnoge Tunižane stvarajući vjersku i sekularnu opoziciju koje su dijelile zajedničke nevolje i bile podjednako pod represijom. Pokret se pokazao efikasnim u privlačenju mnogih nezadovoljnika, ne samo studenata, radnika i članova sindikata nego i intelektualaca iz srednje klase, profesora, nastavnika, inženjera, advokata, naučnika i ljekara.

Politizacija islamskog pokreta navukla je gnjev Habiba Burgibe koji ga je smatrao prijetnjom svojoj vladavini. On je tolerirao islamske organizacije sve dok su ostajale apolitične, tako da je mogao da se suprotstavi napadima svojih islamskih kritičara i ljevičara. Ipak, politička opozicija je bila sasvim druga stvar. Društveno-politička platforma Islamskog pokreta bila je dvostruku izazov: predstavljala je

eho kritika drugih (sekularnih) opozicionih grupa s kojima je Pokret bio voljan da radi i, što je bilo još opasnije, to je činjeno u ime islama. Izazov se dogodio u vrijeme kad je u velikom dijelu svijeta došlo do buđenja islama i kad su mnoge islamske vlade bile uznemirene "iranskom prijetnjom", odnosno namjerom Irana da izveze svoju islamsku revoluciju. Burgibina vlada, koju su mnogi stručnjaci opisivali kao "modernu administrativnu diktaturu"[52], obrušila se 1981. god. na Pokret hapseći i zatvarajući Gannušija i druge vođe. Mnogi su bili mučeni u zatvoru; oni koji su pobjegli povukli su se u ilegalu ili napustili zemlju. Uprkos pokušajima vlasti da islamiste predstavi kao nazadne, fundamentalističke fanatike i kao pripadnike nasilnog revolucionarnog pokreta koji ima podršku Irana, Gannuši je distancirao pokret od revolucionarnog pretjerivanja i počeo da zastupa više tunisko nego iransko rješenje. Osudio je potrebu nasilja, i umjesto toga, izabrao da djeluje unutar sistema naglašavajući postepeni proces društvene transformacije i političke participacije, kao sredstva za realizaciju dalekosežnog cilja Pokreta da utemelji islamsku državu. Oprezno je govorio o institucionalnoj reformi a ne o nasilnoj revoluciji, o promjeni odozdo a ne o nametanju islamskog rješenja odozgo, islamskoj reformi a ne o primjeni srednjovjekovnih formulacija islamskog zakona.[53]

U toku ovog perioda, više nego ikad ranije, pripadnici Pokreta su shvatili ograničenje ideologije Muslimanske braće koja je bila uslovljena njenim egipatskim porijeklom i iskustvom. Raslo je uvjerenje o potrebi ukazivanja na posebne uslove u Tunisu i razvijanja programa, ideologije i rješenja koja su više u skladu s tuniskim iskustvom.

Zatvaranje mnogih vođa Pokreta dovelo je do stvaranja novog vođstva i pokrenulo proces preispitivanja. Iz džamija i škola regrutirani su studenti koji su pozvani (da'va) da prihvate islam, a potom su podučavani i njegovom duhu. U vrijeme kad su bili izloženi zapadnim

---

[52] Clement Henry Moore, *Politics in North Africa* (Boston:Little, Brown, *1970), p. 108.*

[53] Dirk Vanderwalle, "From New State to the New Era: Toward Second Republics in Tunisia", *Middle Eastjournal,* Autumn *1988, p.* 612.

idejama i nauci i tehnologiji, od ovih studenata, koji su pripadali generaciji stasaloj poslije sticanja tuniske nezavisnosti, zahtijevalo se da čitaju knjige o islamu i, isto tako, o komunizmu, kako bi se suprotstavili komunistima. Tragajući za novim rješenjima, mnogi su se prilagodili i zapadnim naučnim idejama i islamskoj orijentaciji. Tako su oni, u kampusima, predstavljali alternativu komunistima i nacionalistima.

Kao Anvar Sadat i iranski šah, Burgiba je odbio da ublaži autoritarne tendencije svog režima. Kasnije je prognao svoju ženu, sina i predsjednika vlade. Staviše, islamska opozicija je za njega bila dvostruko neprihvatljiva jer je reprezentirala anahrono povlačenje u prošlost uprkos svemu onome što je on pokušao da predstavlja, kao i moguću snagu koja ga je ugrožavala. Mnogi vlastodršci su bili stekli naviku da svoju opoziciju žigošu kao marksističku, što je predstavljalo dimnu zavjesu za provođenje represije i sticanje naklonosti i podrške Zapada. Burgiba se sada pridružio onima koji su, osamdesetih godina, u bilo kojem izazovu njihovom autoritetu pronalazili novu globalnu prijetnju, opasnost od "radikalnog fundamentalizma", naročito iranskog. Ipak, "uprkos pokušajima da Islamski pokret poveže sa iranskim ekstremizmom (tuniska vlast) nije bila u stanju da iskoristi ono što je Burgiba rutinski i prezrivo opirao kao 'ostatke staromodnog vjerskog tradicionalizma'".[54] Imidž Tunisa kao svijetlog primjera prosvijećenog razvoja, kao što je nekada bio Liban, potamnio je kad je Burgibina vlada pokušala da uguši štrajkove i nemire i kad se sukobila s islamskim aktivistima i sindikatima.

Nemiri gladnih 1984. god. primorali su Burgibu da, poslije tri godine, pusti na slobodu Gannušija i druge političke zatvorenike. Bio je to dio njegovog pokušaja da smanji tenziju. Ipak, pritisak vlasti na Islamski pokret se nastavio.

> Amnestija iz 1984. god. nije predstavljala kraj mučenja. (...) Vlada je zabranila svojim službenicima da se mole u toku dana i zatvorila džamije koje je prethodno otvorila, kako bi ublažila 'lijevi ekstremizam'. Javnim institucijama je naređeno da ponovo

[54] Dirk Vanderwalle, "Ben Ali's New Tunisia", *Field Staff Reports: Africal Middle East, 1989-90,* no. *8.*

zapošljavaju islamiste koji su izgubili posao prilikom hapšenja u razdoblju 1981.-84. god. Žene koje su nosile zar bile su onemogućene da studiraju i rade, a studenti islamisti su bili izbačeni sa univerziteta i poslani u vojsku. Taksiti, koji su uhvaćeni da nose brade - obilježje islamista par excellence - ili slušaju islamske kasete, morali su da obriju brade, a potom su gubili pravo na rad.[55]

Mada je bio na slobodi, Gannušiju je bilo zabranjeno da govori u džamijama ili na drugim javnim mjestima, da podučava, objavljuje svoje spise i putuje u inostranstvo. Kao reakcija na iskustvo zatvora u periodu 1984.-87., Islamski pokret je bio prestrukturiran, s naglaskom na njegovoj tajnoj, kao i javnoj dimenziji djelovanja i decentralizaciji vođstva. Naporedo s forsiranjem tajnih ćelija, Gannušijeva uloga prvog ideologa, mada ne i jedinog vođe, bila je osnažena imenovanjem vođa širom zemlje. Institucionalizirane su sigurnosne mjere koje nisu dozvoljavale da bilo koji pojedinac zadrži svu vlast ili znanje u Pokretu.

Tri godine poslije Gannušijevog oslobađanja iz zatvora, 1984, Burgiba je ponovo napao pokret. U martu 1987. god. uhapsio je Gannušija i podstakao ulične borbe i sukobe između islamskih i studentskih aktivista i ljevičara. Kada su francuske snage uhapsile šest Tunižana, emigranata, zbog posjedovanja oružja, Burgiba je iskoristio priliku da ponovo napadne Pokret optužujući ga da je, inspiriran Iranom, kovao zavjeru da sruši vlast, mada francuska nije osumnjičila Islamski pokret, već je tvrdila da su ova šestorica bili članovi proiranskog Islamskog džihada i Hizbullaha. Tada je u Tunisu bilo uhapšeno više od tri hiljade članova Pokreta. Kada je, kasnije, Islamski džihad preuzeo odgovornost za niz bombaških napada na hotel, deset članova Pokreta, a ne Islamskog džihada, bilo je optuženo za to, uprkos činjenici da je većina već bila uhapšena u vrijeme navodnog zločina. Mada je Burgibina vlada pokušala da diskreditira Pokret kao "homeinistički", Dirk Vanderval je primijetio:

> Pokret islamske tendencije (...) nije predstavljao prijetnju vlastima ili političkom sistemu, Ali, kritika lične moći, pogrešnog upravljanja ekonomijom, korupcije i moralne neodgovornosti učinila je da Pokret

[55] Linda Jones, "Portrait", p. 22.

postane simbol - viđen, naročito od strane mlade, obrazovane generacije, kao alternativa u zemlji u kojoj nisu postojale političke alternative.[56]

Burgiba je bio toliko riješen da iskorijeni "islamsku prijetnju" da je, kad je sud osudio Gannušija na doživotnu robiju u radnom logoru, a ne na smrt, naredio da se sudski postupak ponovi.

Gušenje Pokreta 1981.11987. god. predstavljalo je veliko opterećenje za njegovo vođstvo i umjerene stavove koje je ono zastupalo, pa su se neslaganja unutar Pokreta zaoštrila. Kad su se pronijele glasine da Burgiba namjerava da pogubi Gannušija i da iskorijeni Pokret, njegovi članovi su se podijelili oko pitanja prave strategije; sve više je raslo raspoloženje da se odlučno odgovori na represiju vlasti. U novembru 1987., dok su bijesnile polemike i ustanak izgledao vjerovatan, Zejnulabidin bin Ali, predsjednik Burgibine vlade, preoteo je vlast od ostarjelog diktatora.

Bin Ali je djelovao brzo kako bi legitimirao svoju vlast i suprotstavio se vladinoj islamskoj opoziciji. Obećao je političku liberalizaciju, demokratizaciju i višepartijski politički sistem, upravo ono zašta su se zalagale sve opozicione partije. Štaviše, Bin Ali koji je podsjećao na Anvara Sadata u Egiptu, Dža'fera Nimejrija u Sudanu i Zulfikara Alija Buta u Pakistanu, težio je da osnaži svoj legitimitet, proširio osnovu za svoju podršku, respline kritiku i da, uz to, pozivanjem na tuniskoarapsko islamsko naslijeđe, umanji značaj apela islamskih aktivista. Otišao je na mnogo reklamirano hodočašće u Mekku; njegovi govori su sadržavali islamsku poruku; televizija i radio su pozivali na molitvu; teološki fakultet u džamiji Zejtuna bio je ponovo otvoren; post u toku Ramazana zvanično je prihvaćen; najzad, Bin Ali je obećao da će dozvoliti da Pokret ponovo objavljuje svoje novine i časopise.

Islamski pokret je na obećanu političku liberalizaciju i kretanje ka demokratiji odgovorio tako što je ponudio da surađuje s novim vođom i učestvuje u stvaranju Nacionalnog saveza prema njegovoj

[56] Vanderwalle, "From New State to the New Era", *p. 603*

zamisli, s tim da, zauzvrat, bude priznat kao politička partija. Mada je Bin Ali, kao Burgibin ministar unutrašnjih poslova, nadgledao pokušaj uništenja Islamskog pokreta, njegovo vođstvo je preuzelo rizik. Mnogi posmatrači anticipirali su vladino priznanje Partije obnove, ali u decembru 1989. god. Bin Ali je kategorički odbacio bilo kakvu mogućnost njenog političkog priznavanja tvrdeći da ova odluka "izvire iz našeg čvrstog uvjerenja da nije potrebno miješati religiju i politiku, zato što iskustvo pokazuje da se javlja anarhija i da je vladavina zakona i institucija podrivena kada takvo miješanje postoji".[57]

Na Bin Alijevu promjenu mišljenja naročito su uticala dva događaja. Impresivni nastup kandidata Pokreta na nacionalnim izborima 1988. god. pokazao se politički potencijal partije i potvrdio njenu tvrdnju da je vodeća opoziciona grupa. Poslije toga slijedio je potez alžirske vlade u pravcu liberalizacije, uprkos neredima, i njeno priznavanje islamskih političkih partija. Pobjeda Islamskog fronta spasa 1989. god. na gradskim izborima potvrdila je najdublje strahove Bin Alija i mnogih muslimanskih vlastodržaca (kao i mnogih zapadnih vlada), koji su u političkom islamu vidjeli na samo prijetnju liberalizaciji i demokratizaciji njihovih režima nego i pobjedu "fundamentalista".

Mada je Partija obnove (bivši Pokret islamske tendencije) izbjegla politiku sukobljavanja u ranom periodu Bin Alijeve vladavine, odluka vlasti da je ne prizna kao legalnu partiju i sve veće korištenje sile i kršenja ljudskih prava kako bi zaplašila njene članove doveli su do toga da Partija obnove optuži vladu za autoritarizam i nekorektan uticaj na "sekularnu ljevicu".[58] Sukob vlasti i partije obnove se proširio. Studentske demonstracije i štrajkovi bili su razbijeni; vođe Partije obnove bili su zatvoreni i mučeni, nepovoljan izvještaj o stanju ljudskih prava u Tunisu izazvao je kritiku organizacija za zaštitu ljudskih prava. Bin Alijev program političke liberalizacije pokazao se dalekim od demokratskog. Kao što je *„The Economist“* primjetio, "njegova partija, nazvana Ustavno-demokratsko okupljanje, obmanula je biračko tijelo

[57] "Ben Ali Opposition Parties, Democracy", *FBIS-NES*, no *29* (December *1989).*
[58] Halliday, "Tunisia's Uncertain Future", *p. 26.*

na općim izborima 1989. god. i zauzela sva mjesta u parlamentu. Daleko od toga da legalizira vodeću opozicionu grupu, Islamsku partiju (*Nehda*, odnosno Partija obnove), predsjednik je želio da je razbije. (...) Ne postoji stvarna demokratije i sloboda štampe".[59]

Rat u Zalivu značio je prekretnicu, jer se Bin Ali okrenuo protiv Partije obnove, u "providnom pokušaju da je diskreditira".[60] Rat je ušao u fazu u kojoj je došlo do intenziviranja sukoba između vlasti i Partije obnove, navodnog pokušaja udara, rascjepa u njegovom vođstvu i odcjepljenje Abdulfettaha Murua. U maju 1991, ubrzo pošto su snage sigurnosti ubile nekoliko studenata u univerzitetskim demonstracijama, vlada Bin Alija je potvrdila da je otkrila zavjeru koju je pripremala partija obnove, u kojoj su učestvovali i pripadnici tuniske vojske, s ciljem uspostavljanja teokratske države. Više od trećine uhapšenih bili su pripadnici tuniske vojske, navodno, članovi tajnog vojnog krila Partije obnove. Bin Ali je pred fundamentalističkom prijetnjom pozvao na jedinstvo.[61]

Tuniska Partija obnove pruža primjer radikalizacije islamskih pokreta u odgovoru na manipulaciju vlasti političkim sistemom, na ugnjetavanje ili nasilje. Pojačana represija vlasti izazvala je zastrašenost, sektaštvo i radikalizaciju. To je rezultiralo eskalacijom sukoba i nasilja. Odlučna da obezglavi pokret, vlada je pristupila sistematskom nastojanj u da uguši *Nehdu* (Stranku preporoda), hapseći i zatvarajući njene lidere i članove, zastrašujući njihove familije, i koristeći vojne sudove koji su poznatiji po svojim brzim presudama više nego po pravdi. Rašid el-Gannuši je dobio azil u Londonu, dok su ostali lideri *Nehde* koji nisu bili uhapšeni izbjegli u Francusku ili su se sklonili u podzemlje. "Fundamentalistička prijetnja" je postala izgovor za Bin Alija da odustane od političke liberalizacije Tunisa i da dopusti vladi da uguši *Nehdu* i osnaži svoju kontrolu nad zemljom. Na općim izborima 1993. god. on je bio izabran sa 99,91% glasova, što su mnogi

---

[59] "The Autocrat Computes", *The Economist, May r8, 1991, PP. 47-48.*
[60] *"The Middle Eeast",* September *1991., p. 18.*
[61] "Useful Plot", *The Economist,* June I, *1991*, *P. 38.*

smatrali (kako ćemo vidjeti u šestom poglavlju) namještenim rezultatom.

Alžir

Iako su mnogi priznali snaženje islama u savremenoj muslimanskoj politici u Iranu i drugdje, postojao je konsenzus u prvoj polovini osamdesetih godina 20. stoljeća da se to nikako ne može desiti u frankofilskoj i frankofonskoj sjevernoj Africi. Vlade su bile pod kontrolom jakih vladara (Burgibe u Tunisu i kralja Hasana u Maroku) ili jedne stranke (u Alžiru), FNO-a (Fronta nacionalnog oslobođenja), koji je dominirao političkom scenom. Krajem osamdesetih godina 2.0. stoljeća neuspjele ekonomije i val političke liberalizacije koji je uslijedio nakon pada Sovjetskog saveza najavili su razvoj novih realnosti u mnogim zemljama. Međutim, Alžir je bio taj koji je šokirao vlade, političare i eksperte kako u muslimanskom svijetu tako i na Zapadu. Front islamskog spasa (FIS) odnio je ubjedljivu pobjedu na lokalnim i potom na općim parlamentarnim izborima. Nezamislivo se sada pomaljalo na horizontu, islamski pokret je bio pred dolaskom na vlast ne uz zvuke metaka već putem glasačkih kutija. Prvi mjeseci 1991. god. bili su svjedoci vojnog udara u Alžiru, gušenja FIS-a i početka građanskog rata koji je do 1995. god. odnio više od trideset hiljada života.

Islam i alžirski nacionalizam

Islam je igrao važnu ulogu u političkom razvoju Alžira. On nije samo vjera velike većine Alžiraca već, kao i u većem dijelu muslimanskog svijeta, historijski osigurava osjećaj nacionalne solidarnosti i jedinstva. Ovo je bilo posebno tačno za period francuske okupacije (1830-1962). Islam je bio integralna komponenta nacionalnog pokreta za nezavisnost, koji je osiguravao sklonište i borbeni poklič,

osjećaj inspiracije i organizacije: "Od trenutka francuskog upada tridesetih godina 19. stoljeća, islam je osiguravao utočište za kolektivni identitet Alžiraca, a islamski sentiment je bio trajan izvor antikolonijalnog otpora."[62] Islamski reformisti, kao što je Abdulhamid ibn Badis (1889-1940), osnovali su 1931. god. Asocijaciju alžirske uleme (AAU), čiji moto je bio: "Islam je moja religija. Arapski je moj jezik. Alžir je moja domovina." AAU kombinirala je islamski reformizam i nacionalizam i svoju poruku je širila putem mreže džamija i škola.

Alžirska revolucija pedesetih i šezdesetih godina bila je pod posebno jakim uticajem islama. Islamska ideologija, simbolizam, retorika i institucije bili su od centralnog značaja za pokret otpora, protuotrov krizi identiteta koju je izazvala politička, vojna, ekonomska i kulturna prijetnja francuskog imperijalizma. Slogan revolucije bio je "Algerie Musulmane" a ne jednostavno "Algerie Arabe". Borba je nazvana džihadom, njeni borci mudžahidima a njen žurnal *El-Mudžahid*. Vođe revolucije, kako oni sekularni tako i oni vjerski, "pozivali su se na islam i koristili ga kao strateško oružje... kako bi okupili Alžirce u borbi protiv Francuza. Narodu je govoreno da ne pije, ne puši, i ne jede tokom ramazana. Vjerski propisi su učinjeni obaveznim iz političkih razloga. Puritanski, nasilni islam korišten je protiv beskičmenjaka, neubijedenih i nevjernih. Pridjevi "alžirski" i "muslimanski" učinjeni su sinonimima. Revolucionarni lideri su često izgovarali prijetnje i obećavali odmazdu u ime islama. Bilo je trenutaka kada je na djelu bio "vjerski teror". Alžirci su mu se odazvali iako se nisu svi slagali s njim."[63]

---

[62] Robert Mortimer, "Islam and Multiparty Politics in Algeria," *Middle East Journal 45: 4* (Jesen *1991): 575.*

[63] Jean Claude Vatin, "Religious Resistance and State Power in Algeria," u Alexnander S. Cudsi i Ali E. Hilal Dessouki, eds., *Islam and Power* (Baltimore: John Hopkins University Press, *1981), p. 146.*

Islam i alžirska država nakon nezavisnosti

Godine 1962.. god. okončana je više od sto godina duga francuska okupacija nakon posebno krvave osmogodišnje revolucije. Nakon nezavisnosti, islamski reformizam, koji je bio jedna od komponenata nacionalnog pokreta oslobođenja, povukao se iz političkog života. FNO, koji je predvodio rat za nezavisnost, konsolidirao je svoju vlast i "do osamdesetih godina 20. st. čvrsta trojna alijansa vojske, države i jedne partije kontrolirala je alžirsku politiku."[64] Iako je nazvan Demokratskom Narodnom Republikom Alžir, Alžir se razvio kao populističko-autokratska država. Njim su uzastopno vladale autokratske vlade FNO, prvo predsjednik Ahmed bin Bella, koga je svrgnuo Huari Bumedjen (Houari Boumediene) u vojnom udaru juna 1965. godine. Nakon njegove smrti 1978. godine. Bumedjena je naslijedio Šadli Bendžedid (Chadli Benjedid, vladao do 1992.), bivši visoki oficir alžirske vojske, u državi u kojoj je vojska ostala dominantna snaga.

Alžirska arapsko-socijalistička država je bila ustavno legitimiziram sporadičnim spominjanjem islama. Nacionalna povelja Narodne Demokratske Republike Alžira iz 1976. god. poistovjetila je islam sa alžirskom socijalističkom revolucijom: "Alžirski narod je muslimanski narod. Islam je državna religija... Muslimanski svijet ima samo jedan izlaz iz svoje krize na putu obnove: on mora ići dalje od reformizma i odlučiti se za pravac socijalističke revolucije."[65]

Država je monopolizirala vjeru kao i vlast, nacionalizirajući vjerske škole, institucije i službenike u ime nacionalnog, socijalističkog islama. Ustvari, FNO, pod plastom islamskog socijalizma, imao je suštinski sekularni program političkog i ekonomskog razvoja koga je provodila prozapadna vladajuća elita. Međutim, u društvenoj sferi postojale su tenzije zbog jaza u društvu između frankofonske sekularne

---

[64] Ibid., *p. 575.*

[65] Charte Nationale (Republique Algerienne, 1976), p. 21.

elite i arabiziranih masa za koje su arapski jezik i kultura bili primarne komponente alžirskog identiteta. Nakon nezavisnosti, međupovezanost jezika, vjere, nacionalnog identiteta i autentičnosti ostala je biti političkim pitanjem.

Islamski pokret

Prvi islamski studentski pokreti izrasli su na ovom kulturnom sukobu. Tokom kasnih šezdesetih i ranih sedamdesetih, pojavili su se pojedinci i organizacije kao što su El-Kijem (Vrijednosti). Njihovi napisi i misao bili su eklektički i reflektirali su uticaj transnacionalnog islama. Pozivali su se na islamski modernizam Afganija, Abduhua i Muhammeda Ikbala, kao i na Hasana el-Bennaa i Sejjida Kutba od Muslimanske braće i Mevdudija iz Džema'at-i islami. Za razliku od konzervativne uleme koji su obično jednostavno odbacivali zapadnu kulturu i misao, ovi reformatori su govorili francuski i ovladali su modernim znanostima. Kao i islamskom modernističkom pokretu u Egiptu i Južnoj Aziji, njihovo poznavanje modernosti ih je i osnažilo i osiguralo im dobru poziciju iz koje su mogli kritizirati Zapad. Takav stav najbolje predstavlja u Francuskoj školovani Malik bin Nebi, poštovalac moderne znanosti i inžinjeringa, koji je snažno ukazao na centralni značaj alžirskog arapsko-islamskog naslijeđa. Kao i Ikbal, on je pozivao na rekonstrukciju islama.

Sa krajem sedamdesetih i tokom osamdesetih trajao je prelazak od pitanja kulture i rituala do obuhvatnijeg islamizma. Male grupe su se okupljale i razmjenjivale ideje u džamijama: "To više nisu bile lekcije o tome kako se moliti ili postiti... Mi smo se doticali svih problema s kojima se alžirska nacija susretala. Govorili smo o svemu... ekonomiji... svim aspektima života."[66] Diskusija i debata se preselila na univerzitete i ulice. Sukob između arabofonskih i frankofonskih studenata je postao akutan. Zaključak da školovanje na arapskom u principu nije bilo od

---

[66] Francois Burgat, *The Islamic Movement in North Africa,* prev. William Dowell (Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1993), p. 261.

podjednake pomoći koliko i francusko obrazovanje u dobijanju najboljih radnih mjesta samo je intenzivirao polarizaciju. Oni koji su se školovali na arapskom težili su da one s francuskim obrazovanjem odbace kao sekulariste ili marksiste, a povremeno je dolazilo i do sukoba. Kulturne crte, arapskoislamska protiv francuske, povučene su i debatom oko reforme porodičnog zakonodavstva, koja je bjesnila od 1975. do1984. god. kako su studentske i ženske organizacije demonstrirale i sukobljavale se.

Neuspjeh države

Alžirska državna ekonomija i socijalistički programi, koji su vodili brigu o obrazovanju, zapošljavanju, stambenoj politici i socijalnim uslugama, imali su velike koristi od njegovih velikih hidrokarbonskih resursa, koji su podržavali materijalni i društveni razvoj ili modernizaciju. Međutim, sredinom osamdesetih, Alžir (čiji su prihodi od nafte i gasa činili 90% njegovog izvoza) se pridružio mnoštvu zemalja koje su osjetile posljedice svjetske ekonomske krize koja je izazvala naftno zagušenje i pad cijena energije. Alžirska demografija, s brojnom populacijom nezaposlene omladine, pojačala je društvene tenzije između vladajuće elite i većine stanovništva, koja je osjetila pune posljedice uvedenih mjera štednje i koja je bila sve kritičnija prema vladinim neuspjesima.

Oktobra 1988. god. Alžir je zapljusnuo val masovnih uličnih protesta i takozvanih sukoba zbog hrane. Taj val narodnih demonstracija proširio se na cijelu zemlju, čemu je prethodio dramatičan pad životnog standarda (visoka nezaposlenost, mnoštvo beskućnika, nedostatak hrane, korupcija i neefikasna vlast). Započeti u glavnom gradu Alžiru, protesti su se brzo proširili na ostale veće gradove, uključujući Oran i Konstantinu. Upravo u ovom kontekstu društvene krize pojavio se Front islamskog spasa (FIS), koalicija više grupa, kao politički faktor koji je dobivao na kredibilitetu i legitimnosti. Aktivisti FIS-a bili su među najuočljivijim i najorganiziranijim liderima, koje su neki vidjeli kao podstrekače popularne pobune kao i

glavne žrtve brutalnog vojnog nasilja koje je odnijelo oko pet stotina civilnih života.[67] Poruka Alžiru glasila je, kao i u drugim dijelovima arapskog svijeta, da "vladajući dogovor" nije uspio:

> U tom aranžmanu, narod je prodao svoje pravo na neovisnu političku aktivnost za garanciju vlasti da će osigurati socijalnu sigurnost i zaposlenje. Da bi osigurala sve to, država se oslanjala na prodaju nafte, uplate iz inostranstva, turizam i stranu pomoć kako bi finansirala ogromnu vladinu birokratiju i neefikasna vladina preduzeća, institucije čija je primarna misija bila da osiguraju zagarantirano zaposlenje i minimalni nivo društvene pravde, a ne efikasna akumulacija kapitala i proizvodnja.[68]

U kontekstu ovih političkih, ekonomskih i kulturnih nemira koji su zahvatili čitavu zemlju mora se razumjeti uspon islamskih pokreta u Alžiru i "rat" koji je uslijedio.

Put reforme, put destrukcije

Kasnih osamdesetih Bendžedidova vlada, kao i mnoge države u regionu, obećala je veću političku liberalizaciju i demokratiju da bi umirila narodno nezadovoljstvo. Bendžedidove političke reforme uključivale su nacionalni referendum i reviziju ustava u 1989. god. koja je opozvala alžirsku socijalističku tradiciju. Novi ustav je okončao monopol FNO-a na vlast pretvarajući alžirski jednopartijski sistem u kompetitivni višestranački politički sistem. I dok su liberali pozivali na davanje većih političkih i ekonomskih prava i sloboda, islamisti su se pojavili kao samoproklamirani glasnogovornici ugnjetenih masa. Trideset godina jednopartijske vladavine i odsustvo opozicionih stranaka od FIS-a su načinili jedini stvarni izazov autokratizmu i legitimnosti vlade. Rast broja "uličnih džamija i sala za obavljanje

---

[67] "Human Rights in Algeria Since the Halt of the Electoral Process," *Middle East Watch 4:* 2 (February 199z), p. 11.

[68] Daniel Brumberg, "Islam, Elections, and Reform in Algeria," *Journal of Democracy 2: I* (Zima 1991): 59. Vidi i Saad Eddin Ibrahim, "Crises, Elites, and Democratization in the Arab World," *Middle East Journal I:* 2 (Proljeće 1993): 293.

namaza u fabrikama, školama i vladinim uredima zaprijetio je vlasti i sekularizmu oslabljene države".[69]

FIS, koga su podržavale siromašna i srednja klasa, je osudio neuspjeh i korupciju režima, pozvao na veću arabizaciju i islamizaciju društva, te je efektivno prodro u državne institucije, posebno škole i univerzitete. Njegovo isticanje islamske poruke o društvenoj pravdi, a posebno njegova osuda socijalnih neuspjeha u obrazovanju, stambenoj politici, zapošljavanju i vladinoj korupciji, pokazali su se posebno popularnim među alžirskom nezaposlenom mladeži i ruralno-urbanim migrantima. Sa 60% stanovništva mlađeg od dvadeset pet godina i visokom stopom nezaposlenih među njima, mladi ljudi su se pokazali spremnim regrutima koji su dosadu i besposlenost htjeli zamijeniti osjećajem pravca i nade dok su pozivali mase u džamije i bavili se političkim aktivnostima.

Mreža nezavisnih džamija (oslobođenih od državne kontrole) i dobrotvornih agencija postala je sve važnija kako su državne institucije bilježile neuspjeh u svojoj misiji krajem osamdesetih. S obzirom na historijsku ulogu islama u nacionalnom pokretu i revoluciji, njegove korijene u popularnoj kulturi i neelitnim sektorima društva, islamisti su ponudili atraktivnu populističku poruku. Oni su proglasili islamsku alternativu za neuspjehe vlade i alžirske pozapadnjačene sekularne elite. Njihove socijalne usluge bile su implicitna kritika vladinih neuspjeha. Kada je Alžir potresao zemljotres 1989. god., islamisti su prvi reagirali i to vrlo efikasno. Oni, a ne vlada, osigurali su deke i lijekove, i tako uknjižili dodatne političke poene dok je vlada ojačala svoj imidž neefikasnosti.

Kada je alžirska vlada, kao i druge u tom području, otvorila svoj politički sistem 1989. god., obećala je izbore i višestranački sistem. Za razliku od Tunisa i Egipta, koji su nastavili zabranjivati rad islamskih političkih stranaka i tako prisilile njihove kandidate da na izbore izađu kao nezavisni kandidati ili u koaliciji sa priznatim političkim strankama, Alžir je dozvolio islamske političke stranke. Među gotovo šezdeset

[69] "Algeria's Facade of Democracy," *Middle East Report* (March-April, 1990), p. 17.

opozicionih stranaka koje su se ubrzo pojavile kao odgovor na vladino otvaranje bilo je nekoliko islamskih stranaka ili asocijacija uključujući Hamas (Pokret za islamsko društvo, danas Pokret za društvo mira), *En-Nehda* (Stranka preporoda) i Front islamskog spasa (FIS prema francuskom nazivu). FIS je bio kišobran-organizacija ili koalicija osnovana 1989. god. pod vodstvom šejha Ali Abbasi Medenija (r. 1931.), umjerenog, vjerski i zapadno obrazovanog profesora Alžirskog univerziteta, i Ali Belhadža, mlađeg i radikalnijeg propovjednika.

Abbasi Medeni je rođen na jugoistoku Alžira kao sin vjerskog vođe i imama. Insistirao je na arapskom i islamskom obrazovanju i imao i nacionabi i islamski kredibilitet. Kao politički aktivista ranih pedesetih, pridružio se Frontu za nacionalno oslobođenje i bio zatvoren od strane Francuza za vrijeme okupacije na osam godina, a potom na četiri godine u vrijeme Bendžedida. Kao i mnoge druge islamiste u arapskom svijetu, razočarenje u neuspjehe arapskog nacionalizma navelo ga je da se vrati islamskoj alternativi. Godine 1963. god. pridružio se Društvu *El-Kijem* (Vrijednosti), koje se zalagalo za afirmaciju alžirske arapsko-islamske tradicije. Učestvovao je na demonstracijama 1966. god. protiv egzekucije Sejjida Kutba, ideologa egipatske Muslimanske braće. Razočaran arapskim porazom 1967. god. u arapsko-izraelskom Šestodnevnom ratu i sve kritičniji prema socijalističkoj politici FNO-a vratio se u školu i stekao diplomu filozofije i psihologije. Godine 1978. stekao je britanski doktorat u oblasti pedagogije i potom predavao na Alžirskom univerzitetu.

Islamski front spasa

Medeni se 1982. god. aktivno uključio u univerzitetsku i nacionalnu politiku tokom sukoba između studenata i vladinih snaga na Alžirskom univerzitetu. Islamski politički aktivizam je postao zapaženiji u ranim osamdesetim u kampusima i urbanim sredinama. Studentski aktivisti i islamski pamfleti pozivali su na političke, obrazovne i društvene reforme, od derogiranja Nacionalne povelje i uspostave islamske vlasti do reforme nastavnih planova, odvajanja

spolova u studentski domovima i zabrane alkohola. Kako su vladini ekonomski programi bilježili neuspjehe, također se i njena vjerska politika pokazala impotentnom i nesposobnom da kontrolira širenje populističkog islama. Kao front, FIS je bio kadar privući i uključiti niz različitih orijentacija i izbornih skupina pod jedan kišobran. Organizacija FISa se pokazala kao jaka i slaba strana istovremeno. Na jednoj strani, ona je bila dovoljno široka da uključi mnoštvo pojedinaca i perspektiva. S druge strane, nedostajalo joj je jedinstvo vođstva i vizije o kritičnim pitanjima.

Nigdje tenzija nije bila jasnija nego u razlikama između dva najistaknutija lidera, Medenija i Belhadža. Iako su obojica bila kritična prema sistemu i pozivali na suštinske islamske reforme, Medeni je projicirao imidž razuma, umjerenog u svom diskursu koji javno podržava demokratske izbore i pluralizam. Ali Belhadž je, s druge strane, bio ratoborniji u svojim nastupima. Belhadž, koji je rođen u Tunisu 1956. god., izgubio je oba roditelja u ratu za nezavisnost. Za razliku od Medenija, on je u cijelosti proizvod arapsko-islamskog vjerskog obrazovanja. Bio je srednjoškolski profesor arapskog i imam, propovjednik u džamiji. U vrijeme obračuna sa islamistima, od 1982. do 1987. god. bio je zatvoren. Za razliku od Medenija i mnogih drugih modernih islamističkih aktivističkih lidera u drugim muslimanskim zemljama, Belhadž nije imao dodira sa Zapadom ili sa svijetom izvan Alžira. Kao rezultat, imao je tendenciju da bude dogmata. Njegov militantniji stil, njegov poziv na hitno provođenje Šeriata, i njegova osuda alžirske vlade i Zapada pokazali su se popularnim među mladim Alžircima.[70] Za razliku od Medenija, Belhadž je odbacivao demokratiju, koju je on vidio samo kao još jedno sredstvo Zapada.

FIS-ova ideologija

Abbasi Medeni je glavni lider i ideolog FIS-a. Iako u FIS-ovom vođstvu postoje različite pozicije, Medenijeva intelektualna vizija i

[70] Burgat, *The Islamist Movement, p.* 276.

svjetonazor predstavljaju njihov sukus i generalnu orijentaciju. Kao kontrast kapitalizmu i komunizmu, FIS promovira islamsko rješenje utemeljeno na uvjerenju da islam nudi sveobuhvatnu ideologiju za uređenje države i društva. I dok se zalaže za participativnu demokratiju, Medeni vjeruje da pravda, sloboda, jednakost i moralni politički principi mogu najbolje biti ostvareni u islamskoj demokratiji utemeljenoj na islamskim principima, koja je, za razliku od zapadne demokratije, manje pragmatična i društveno pravednija:

> Demokratija u Alžiru ne može biti filozofski i politički interpretirana na način na koji su to činili pragmatični filozofi kao što su Adam Smit (Srnith), Kant i Devi (Dewey), koji su je definirali kao pravo ekonomske slobode makar ona zapostavljala potrebe drugih klasa u društvu, odnosno, radnika i siromaha. Demokratija u SAD-u, u liberalnom i pragmatičnom smislu, daje pojedincu više prava i individualnih sloboda na račun grupe. Ona daje više prava moćnima a manje slabima. To je sloboda na račun društvene i ekonomske pravde... Liberalna demokratija nije bez kontradikcija, niti je socijalna demokratija bez ugnjetavanja i nepravde. Demokratija u socijalističkom i komunističkom smislu nije ništa do li iluzija i historijski marginalizam.[71]

Medeni poistovjećuje FIS-ovu varijantu demokratije sa islamom. Islamski model demokratije prethodio je modernim formama ("novoj misli") i to je sistem u kome pojedinačne i društvene slobode ne oponiraju jedne drugima; one su "dvije strane jedne kovanice"[72] Islam nudi potpun i pravedan politički sistem u kome su pojedinci slobodni da glasaju, natječu se za mjesta u vladi i vladaju. Šeriat je ugaoni kamen pravde i slobode, sredstvo za postizanje sistema koji uspostavlja ravnotežu između prava i obaveza pojedinca sa onima društva. Prema tome, smatra Medeni, islamski model je perfektniji od liberalne i socijalističke demokratije; to je najbolji model za hvatanje u koštac sa ideološkom krizom civilizacije.[73]

---

[71] "Transcript: Interview With Abbasi Madani" (Los Angeles: Pontifex Media Center, 1991), P. 4.
[72] Ibid, p. 5
[73] Ibid.

U središtu Medenijeve interpretacije islama je naglasak na islamu kao vjeri naroda i izvoru društvene pravde, koji je kadar proizvesti i voditi pravedan politički i društveni poredak. Njegov populistički islam daje prednost narodu u političkim i ekonomskim pitanjima u odnosu na pojedinačne interese. Iako prihvata višestranački sistem i podjelu vlasti sa neistomišljenicima, u kome bi prava manjine bila priznata i zaštićena, Medeni odbacuje alžirske političke stranke kao neuspjeh. Isto kao što optužuje Zapad za razvoj individualnih prava na račun zajednice, na isti način alžirske stranke vidi kao uske, elitne organizacije koje vode njihovi interesi i stranaštvo više nego potrebe naroda. Kao bivši član FNO-a, tvrdio je da je FNO napustio svoje časne principe i postao stranka kojom dominiraju predsjedničke osobe i elitni interesi što je proizvelo sistem koji je "politički i moralno bankrotirao". Uprkos činjenici da su druge političke stranke, kao što su Pokret za demokratiju i Front društvenih snaga, pozivale na demokratiju, Medeni je također i za njih tvrdio da su "utemeljene zarad sebičnih i stranačkih interesa, a ne zbog ... garantiranja samoopredjeljenja narodu... One su kao muzeji i nisu kadre suočiti se sa historijskom krizom s kojom se sučeljavamo."[74]

Medeni često projicira islamski ideal u kome je svijet crno-bijel, podijeljen na ispravno i neispravno, lični interes i altruizam. To je svijet transcendentnih principa i "onoga što treba". FIS, pretpostavka je, utjelovljuje taj ideal, ideal koji se koristi da bi se diskreditirali i osudili njegovi rivali. Tako FIS sebe vidi kao stranku naroda, samoopredjeljenja, stranku svih Alžiraca. Sve druge stranke se smatraju promašenim strankama koje vode uski lični interesi i žeđ za vlašću. I dok se višestranačje i podjela vlasti priznaju, nije uvijek jasno da li će onima koji su osuđeni kao "zalutali i elita" biti dozvoljeno da participiraju. Mjesto za vjerske, ideološke, političke i društvene razlike nije jasno. Afirmacija ideala ili mitskog jedinstva muslimanske zajednice ponekad se čini da je suprotna potvrdi priznavanja razlika i pluralizma. Uprkos činjenici da izborni uspjeh FIS-a nije uživao univerzalno odobravanje, Medeni je generalizirao o "trenutnoj vjeri

[74] Ibid, p. 6.

Alžiraca u sposobnost islama da riješi probleme i njihovoj spremnosti da primijene islamska rješenja".[75]

Kao i u politici, i u ekonomiji FIS-ov program je nastojao balansirati individualne i društvene interese u pokušaju da nešto učini i po pitanju hronične alžirske nezaposlenosti i nepravedne raspodjele bogatstva. FIS nije ponudio gotov plan ekonomske reforme. On jeste, međutim, odbacio diskreditirani socijalistički sistem iz prošlosti i zagovarao sistem slobodnog tržišta: "FIS je predložio programe slobodnih investicija i privatnog vlasništva u poljoprivredi, industriji, trgovini, bankarstvu... On predlaže ekonomski model utemeljen na pravdi koji nudi garancije za investiranje kapitala i stvaranje klime za razvoj ljudskih resursa kroz investiranje tehnoloških umijeća i ekspertize."[76] Medeni je alžirsku stagnirajuću ekonomiju pripisao vladinom monopolu i restrikcijama: "Dok je liberalni moto "laissez faire" pokrenuo liberalnu ekonomiju, u socijalističkom Alžiru vidimo da je moto "ne radi" zaustavio ekonomiju".[77]

FIS je zagovarao ekonomske reforme koje bi očuvale alžirske naftne rezerve i umjesto toga eksploatirale njegove druge resurse. Neuspjesi Alžira pripisani su ne samo FNO-u i njegovoj birokratiji već i zapadnom neokolonijalizmu i imperijalizmu koji dominira naftnim tržištem i koji je negativno uticao na ekonomije zemalja u razvoju kao što je Alžir. Medeni je optužio FNO za stavljanje pod hipoteku alžirske budućnosti zarad svoje sadašnjosti čineći da Alžir u potpunosti bude ovisan od naftnog tržišta koga kontrolira Zapad: "Neokolonijalistička imperijalistička politika koja kontrolira naftno tržište i druga glavna tržišta, prisilila je naše zemlje da prodaju skupu robu za niske cijene i da kupuju jeftinu robu za visoke cijene - a to je put u siromaštvo... Mi kupujemo skupa jaja, a prodajemo jeftinu naftu."[78]

---

[75] Ibid, p. 8.
[76] Ibid, p. 10.
[77] Ibid.
[78] Ibid, p. 11.

FIS i Zapad

Kao i za većinu drugih islamskih pokreta, pa i za trećesvjetske populističke pokrete, evropski kolonijalizam i zapadni neokolonijalizam su dokazani izvori neuspjeha i ugnjetavanja. Posebno se Ameriku, kao supersilu, smatra političkom i ekonomskom prijetnjom. Njena naftna politika, koja je čini zavisnom od stranih izvora, rezultira strategijom koja "ne eksploatira njene naftne rezerve već ih dopunjava iz rezervi drugih zemalja... Represija SAD-a ... stavlja njen interes na teret računa drugih i želi postati bogatija dok mi postajemo siromašniji."[79] Za Medenija, američka politička i ekonomska represija nad drugima idu ruku pod ruku. Njena dominacija nad svjetskim tržištem, i njena "neokolonijalistička pohlepa", ojačana "kaubojskom" vanjskom politikom, produbljuje tragediju ugnjetavanih u islamskom svijetu. Medeni je vjerovao da su Zalivski rat i američki stavovi prema Bliskom istoku rezultat cionističkog uticaja, medija i "kolonijalnog krstašenja", koji podsjećaju na krstaške ratove, srednji vijek i vjerske sukobe. Kao većina islamista širom svijeta, Medeni smatra sekularizam i za njega vezane ideologije glavnim uzrokom muslimanskog nazadovanja i nesposobnosti. To je strana roba nametnuta prvo od strane kolonijalnih sila a onda od strane države i prozapadne muslimanske elite kroz državne institucije i medije. Sukob između islama i sekularizma nije inicirao islam. Alžirski sekularizam, koji odbacuje islamizam i fundamentalizam, pokrenuo je ideološki rat koga je Medeni okarakterizirao kao pritisak na alžirski narod da "napusti svoj islamski identitet i moralne vrijednosti".[80] Iako kritičan prema SAD-u, Medeni izjavljuje da želi konstruktivan, saradnički odnos utemeljen na priznavanju alžirske autonomije, tj. njegova prava i prava muslimanskoga svijeta da odredi svoju sudbinu. Medeni smatra da FIS-ovi ekonomski programi "otvaraju vrata američkim investitorima. Njima će se dati podjednake šanse da učestvuju u Alžiru dokle god

---

[79] Ibid.

[80] Ibid, p. 14.

njihovo prisustvo nije neokolonijalne naravi... (Međutim), američko ponašanje u Zalivu neke od nas tjera da imamo rezerve kada je u pitanju saradnja sa američkim kompanijama ili razvojni programi koje podržavaju SAD."[81]

Od opozicije do izborne politike

Dvanaestog juna 1990. god. Alžir je imao svoje prve višestranačke izbore od sticanja nezavisnosti. Općinski i regionalni izbori testirali su i novi pravac vlade i snagu islamista. Za razliku od Egipta, Maroka i Tunisa (gdje su islamske stranke bile zabranjene i gdje su se morali kandidirati kao neovisni kandidati), Bendžedidova vlada je dopustila FIS-u da učestvuje na izborima kao politička stranka. S obzirom na kontrolu FNO-a nad političkim procesom, moć vladajuće elite i opoziciju od strane alžirskog feminističkog pokreta, činilo se da pitanje nije da li će FNO pobijediti već s kojim procentom će islamisti biti poraženi. Jasna očekivanja vladinih službenika, eksperata i medija u Alžiru i na međunarodnom planu bila su da će kombinacija sekularnih snaga i dugoročna politička i kulturna veza Alžira sa Zapadom ograničiti učinak FIS-a. Vladini i na Zapadu obrazovani kritičari upozoravali su na fundamentalističku prijetnju alžirskoj sekularnoj orijentaciji, demokratiji, pluralizmu i pravima žene. Stoga je bilo malo onih koji su bili spremni za rezultat. Sa 65% izbornih glasova, FIS je ubjedljivo pobijedio na izborima kontrolirajući 55% (853 od 1.551) općinskih vijeća i dvije trećine (trideset dva) od četrdeset osam regionalnih skupština u usporedbi sa slabim učinkom FNO-a koji je dobio samo 32% općinskih i 29% regionalnih glasova. FIS je osvojio većinu u svim većim gradovima: 64,18% u glavnom gradu Alžiru, 70,5% u Oranu, 72% u Konstantini.[82] Alžir, sjeverna Afrika i Zapad bili su zapanjeni: nezamislivo se desilo.

[81] Ibid, p. 16.
[82] Burgat, p. 279.

Ovo nije bila islamska revolucija u iranskom stilu već nadmoćna pobjeda na izborima koja je usprkosila sekularnim pretpostavkama teorije modernizacije i viziji Alžira kao modernoj državi. Za islamiste, izborna pobjeda je bila dio šire tekuće ideološke borbe između islama i vesternizacije: "Sekularisti nisu jedini koji treba da tuguju zbog i koji tuguju zbog islamske pobjede. Tu su i zapadni planeri i neprijatelji islama. Ova pobjeda je odbacivanje zapadnih i sekularnih vrijednosti koje su bile usađene u srce jedne muslimansko-arapske zemlje i ojačane od strane kolonijalnih gospodara i njihovih sluga (manjinske sekularne muslimanske elite koja je promovirala naslijeđe francuskog okupatora)."[83] Strahovanja vlada od međunarodnog uticaja i implikacija ove pobjede bila su pothranjena izjavama islamista koji su obznanili:

> Alžir je načinio iskorak da najavi dolazak nove ere... Ova situacija će uskoro postati zajednički sadržalac u cijeloj arapskoj domovini. Neprekidne demonstracije, neposlušnost i protesti stotina hiljada svaki dan postat će stvarni problem za arapske vlade, bez obzira na njihove ideologije. Važnost Alžira kao pionirskog i vodećeg slučaja u ovoj univerzalnoj arapskoj ekonomskoj i političkoj transformaciji leži u iskustvu koje će ponuditi drugim narodima i zemljama.[84]

Pored stvarne podrške njegovim programima, FIS-ova pobjeda bila je rezultat diskreditiranog FNO-a, njegovih evropskih modela razvoja i njegovog propuštanja da dopusti razvoj jake sekularne opozicije. Dok je javna apatija odbila neke glasače da glasaju, mnogi drugi su glasali. Izbori su, na više načina, bili odbacivanje ideološki i materijalno propalog sistema od strane popularnog pokreta koji je okupio različite grupe koje su oponirale vladi. FIS je bio kičma i središte tog pokreta koji je privlačio podršku široke baze širom zemlje, a posebno u urbanim sredinama. Oni su donijeli nivo organizacione i ideološke privrženosti koji je nedostajao u drugim sektorima društva, kao i impresivnu društvenu odgovornost i učinak u socijalnom radu. FIS-ova mreža medicinskih klinika i dobrotvornih asocijacija služile su

[83] Mohamed Esseghir, "Islam Comes to Rescue Algeria," *The Message International* (August 1991), p. 13.

[84] Burhan Ghayoun u *Al-Yawm al-Sabi,* "Algeria: Democratization at Home, Inspiration Abroad," *The Message International* (August 1992), p. 19.

najsiromašnijim i najnaseljenijim gradskim četvrtima, pružajući besplatno podučavanje u džamijama, stanove, otvarajući prodavnice i radna mjesta, čisteći kvartove.[85] Popunjavajući prazninu stvorenu sramnim neuspjesima vlade i FNO-a, korupcijom i rastućim jazom između bogatih i siromašnih, FIS je ponudio autohtonu alternativu. FIS je imao program koji je privlačio široke slojeve društva: osuda neuspjeha režima i zapadnih modela razvoja; afirmacija alžirskog islamsko-arapskog identiteta, naslijeđa i vrijednosti; zagovaranje popularne političke participacije i ekonomske reforme (radna mjesta i stanogradnja); efektivni socijalni servisi; osuda političke i moralne korupcije; zagovaranje prava ekonomski eksploatiranih i obećanje pravičnije raspodjele bogatstva i naglasak na porodičnim vrijednostima. Istovremeno, nedostatak bilo kakve stvarne alternative značio je da je FIS imao koristi i od onih koji su apstinirali i, što je važnije, od onih koji su za njega glasali ne toliko zbog njihove stvarne podrške FIS-ovom programu koliko zbog protesta protiv FNO-a, odslikavajući time visok stepen frustriranosti i gnjeva prema vladajućem političkom i društvenom sistemu.

Vladin kontraudar

Nakon izbora, vlada je poduzela agresivnu politiku uskraćivanja fondova općinama, onemogućujući FIS-ove izabrane službenike u općinama da ponude adekvatne usluge. Uprkos optužbama da će FIS izvršiti radikalne promjene i uspostaviti iranski stil vladavine, općinska vijeća su pokazala mnogo više interesa za lokalnu upravu i poboljšanja, te "mala, simbolična pitanja kao što su stil odijevanja, upotreba alkohola i kockanje, nego za radikalne promjene u državi, društvu i ekonomiji."[86]Štaviše, uz malo izuzetaka, FIS nije nametnuo nošenje hidžaba, nije zabranio javno kupanje, niti zatvorio barove i spriječio

---

[85] Za primjer ove vrste aktivnosti, vidi "Taking Space in Tlemcen: The Islamist Occupation of Urban Algeria," *Middle East Report 22:* 6 (Nov.-Dec. 1992): 12-13.
[86] John P. Entelis i Lisa J. Arone, "Algeria in Turmoil: Islam, Democracy and the State," *Middle East Policy,* I: 2 (1992), p. 29.

žene da glasaju i rade. Oni jesu, međutim, izglasali konzervativnije propise u oblastima koje su bile prijemčive za takve mjere.[87]

Kako su se nanovo zakazani višestranački izbori u junu 1991. god. približavali, vlada je usvojila novi izborni zakon koji je prekrajao izborne jedinice tako da oslabi učinak FIS-a a u korist FNO-a na narednim općim izborima. FIS je odgovorio demonstracijama protiveći se vladinim nastojanjima da uvede novi izborni zakon. Kada je FISovo vođstvo pozvalo na opći generalni štrajk u zemlji u maju 1991. god., vlada je odgovorila silom. Predsjednik je proglasio stanje opsade i pozvao vojsku da uvede red. Medeni i Belhadž, kao i pet hiljada njihovih pristalica, bili su uhapšeni 30. juna a izbori su odgođeni. Dvojici vođa je suđeno pred vojnim sudom, optuženi su za urotu protiv države i osuđeni na dvanaest godina zatvora.

Ako su neki tvrdili da je FIS izazivao sistem i podrivao sigurnost države, drugi su primijetili da "FIS-ove demonstracije iz juna 1991. god. nisu bile pokušaj "opstrukcije" demokratskog procesa već su pozivale na poništavanje nedemokratskog zakona koga je vlada usvojila. Praktički neprekidno od svoje legalizacije 1989. god., Front islamskog spasa je poštivao demokratsku proceduru ako ne i principe, iste principe koje su oni na vlasti i izvan nje tako ljubomorno branili.[88]

Mjere protiv FIS-a, uz to što su osigurale nešto prostora za vladu i sekularne snage da se pregrupiraju, dale su drugim islamskim organizacijama priliku da izađu na površinu i, kako su se neki nadali, proizvedu razjedinjeniji islamski front. Šejh Mahfuz Nahnah, čiji je Pokret za reformu i pozivanje (također poznat i kao *Hamas*), kao i *Asocijacija alžirske uleme* izbjegavao direktno učešće u politici, tada je osnovao Islamsku alijansu, koaliciju vjerskih i socijalnih organizacija. Nahnah se originalno protivio ideji da vjerske organizacije kao što su FIS postanu političke stranke. Mnogi alžirski sekularisti i zapadni

[87] John P. Entelis citiran *u Maghreb Report* (March-April 1993), p. 6.
[88] Ibid., p. 31.

promatrači su u Nahnahu i Alijansi vidjeli liberalnu alternativu FIS-u koja će ozbiljno ugroziti FIS-ove izborne izglede.[89]

Alžir je svoje prve višestranačke parlamentarne izbore u svojoj tridesettrogodišnjoj povijesti održao 26. decembra 1991. god. Uprkos prednostima koje su vlada i FNO uživali, od prekrajanja izbornih jedinica i kontrole nad državnim institucijama do medija i zatvaranja Medenija i Belhadža, uz 59% registriranih alžirskih birača na biralištima, FIS je dobio 47,54% glasova i 188 od 231 mjesta, 28 manje od natpolovične većine u prvom krugu.[90] Njihovi najbliži rivali, Front socijalističkih snaga, uspio je osvojiti tek 26 mjesta. FNO je bio razbijen završivši tek na 3. mjestu sa 16 osvojenih mandata. Ostatak mjesta u parlamentu koji je brojao ukupno 430 mandata trebalo je biti osvojeno u drugom krugu izbora 16. januara 1992. godine.

FIS i demokratija

FIS-ova euforija i slavlje islamskih pokreta svuda u muslimanskom svijetu bili su dočekani nevjericom i zabrinutošću mnogih muslimanskih vladara i zapadnih vlada. Dok su islamisti FIS-ovu pobjedu vidjeli kao dokaz predstavničke naravi svojih pokreta i mjere u kojoj su uspješno institucionalizirani i postali dio društvene, i sada političke matice, njihovi oponenti su optuživali da je FIS "oteo demokratiju". FIS je demantirao ovu optužbu i tvrdio da priznaje važnost demokratskog procesa. Kritičari su, opet, držali da je FIS jednostavno koristio demokratski proces da bi došao na vlast a potom nametnuo islamski sistem vladavine sa malo tolerancije za politički pluralizam i prava žena. Izjave lidera FIS-a nisu ubjedljivo opovrgle ovakve optužbe.

Međutim, bez obzira kako FIS bio ujedinjen u sloganima kao što je "Islam je rješenje", razlika je bilo u izobilju. Kao što smo vidjeli, kao front ili koalicija, FIS je uključivao lidere i sljedbenike različitih

---

[89] Brumberg, p. 69.
[90] *Middle East Watch, p. 2.*

orijentacija i stajališta u vezi sa budućnošću i demokratizacijom Alžira. Izjave lidera FIS-a često su bile maglovite i kontradiktorne. Za neke, politička participacija nije nužno podrazumijevala demokratski politički proces. Abbasi Medeni, koji je javno podržavao demokratski proces, bio je, međutim, dvosmislen i činilo se da taktički odgovara kada je kazao: "Da. Izbori su put. To je jedini put za one koji se žele pokoriti volji naroda. Nema drugih puteva u ovom momentu. Sve druge puteve je Allah zatvorio. Prema tome, put do vlasti su izbori na kojima odluku o pobjedniku donosi narodna volja."[91]

Slična nota pragmatičnog prilagođavanja mogla se čuti u izjavi drugog istaknutog lidera FIS-a, Abdulkadira Hešanija, petrohemijskog inžinjera: "Mi vam (novoj alžirskoj vladi) kažemo: Naš ustav su Kur'an i Tradicija Poslanika, ali ćemo slijediti vaš ustav, ne zato što vjerujemo u njega, već zato što bismo vam dali izgovor (da nas zabranite ako bismo ga odbacili)."[92] Hešani je, čini se, prihvatao višestranački sistem: "Unutar našeg vrijednosnog kruga i naše civilizacije bit će dozvoljeno postojanje nekoliko stranaka. Politika će time biti obogaćena."[93] S druge strane, Ali Beljadž kategorički je odbacio demokratiju kao neislamski koncept, a imam Abdukadir Mugni je izjavio: "Islam je svjetlo. Zašto ga se bojite? U demokratiji je tama... Individualne slobode će biti poštivane u općem interesu, ali sloboda ne smije biti zamijenjena sa permisivnošću."[94] Raspon izjava lidera FIS-a i njihova prividna dvosmislenost po pitanju demokratije i jednakih prava za žene učinile su ih otvorenim za kriticizam i skepticizam u vezi sa prirodom njihovog stvarnog programa.

---

[91] "Amid Praise for Algerian System: Hopes for an Islamist Government," *The Message International (August* 1991), p. 16.

[92] David Hirst, "Algiers Militants Urge Care at the Gates of Victory," *The Guardian,* January 18, 1992.

[93] *Middle East Watch, p. 13.*

[94] *Middle East Times,* June 19-25, 1990; *Middle East Watch, p. 13.*

Vojna intervencija: abortirana demokratija

Dvanaestog januara 1992. god. alžirska vojska, zanemarujući volju većine glasača, intervenirala je na način koji je *de facto* bio udar kako bi spriječila FIS da uživa u plodovima demokratski izabrane i zaslužene vlasti. Na mnogo načina, Alžir i njegovi susjedi su položili temelje za racionalizaciju intervencije kada su se nekoliko mjeseci ranije sjevernoafričke vlade sastale i osnovale tim za borbu protiv "radikalnog islama". Jedan ekspert je primijetio da:

> Njihova poruka, ciljana djelimično na Zapad, bila je nepogrešiva i mogla se sažeti na slijedeći način: "trenutne vlade zaslužuju da budu zaštićene i zadržane. Jer, bez obzira na njihove manjkavosti, koje se protežu od političke isključivosti do teških kršenja ljudskih prava, one čine jedinu prepreku protiv fanatika koji se žele sukobiti sa Zapadom." Prema ovoj interpretaciji, lokalne forme autoritarizma su nepoželjne, ali su jedini put ka političkom pluralizmu zapadnog tipa.[95]

U ime očuvanja državne sigurnosti i stabilnosti, vojska je stupila u akciju nekoliko dana prije drugog kruga parlamentarnih izbora na kojima bi FIS, po svemu sudeći, pobijedio osvojivši između dvije trećine i 80% mjesta u parlamentu.[96] Vojska je na ostavku prisilila predsjednika Bendžedida, za koga se bojala da je prihvatio FIS-ovu izbornu pobjedu i naumio da uđe u aranžman podjele vlasti sa njim. Vojska je postavila Državno vijeće ili Visoko vijeće za sigurnost da vlada zemljom. Alžirski demokratski eksperiment je obustavljen a proces masovne represije nad FIS-om iniciran.

Vijeće je 9. februara 1991. god. tek začeti demokratski proces zamijenilo stanjem opsade. Vijeće je proglasilo vanredno stanje, poništilo rezultate decembarskih izbora, otkazalo drugi krug parlamentarnih izbora, kao i sve izbore, na neodređeno vrijeme. Mnogi

---

[95] Vanderwalle, "Ben Ali's New Tunisia," p. 3.
[96] Jonathan C. Randal, "Algerian Elections Cancelled," *Washington Post,* January 13, 1994.

novinari (neislamisti i islamisti) bili su uhapšeni a nekoliko novina je zatvoreno. Vlada je poduzela sve da zabrani rad FISa.

U martu 1992. god. FIS je zabranjen a potom njegovi lideri, članovi i osumnjičeni za članstvo ili simpatije prema FIS-u bili su uhapšeni, zatvoreni i u nekim slučajevima izvrgnuti torturi. Više od deset hiljada islamista bilo je zatvoreno u pustinjske koncentracione kampove u Sahari. FIS-ove džamije i dobrotvorni centri su zatvoreni a njihova imovina oduzeta. Imami koji su gajili simpatije prema FIS-u bili su zamijenjeni imamima koje je odobrila država dok su drugi uhapšeni "zbog korištenja mimbera u političke svrhe".[97] Jedan međunarodni magazin je prokomentirao: "Sada se čini da je to i zvanično. Tortura se ponovo vratila u Alžir."[98] Džon Entelis (John Entelis), vodeći ekspert za Alžir, napisao je:

> Vojno poništavanje izbora u januaru predstavlja ništa drugo do politički udar i, najvjerovatnije, kraj alžirskog demokratskog eksperimenta u bliskoj budućnosti. Uprkos vladinim tvrdnjama, stabilnost države nije bila u opasnosti. Stabilnost režima, u mjeri u kojoj je to bio režim koga je armija voljela, drugo je pitanje.[99]

Brza vojna reakcija u cilju razvaljivanja FIS-a postavila je ozbiljna pitanja o prirodi alžirskog demokratskog puta. Ona je FIS-u oduzela vlast koju je FIS zaslužio kroz učešće u političkom sistemu, pod plastom i izgovorom zaštite sigurnosti države. Istovremeno, FIS je postao primjer poteškoća koje većina režima u muslimanskom svijetu ima u definiranju i toleriranju opozicije. Prvi odgovor FIS-ovih lidera bio je poziv na umjerenost i nenasilje. Abdulkadir Hešani je

podsjetio članove FIS-a da je kao rezultat izbora FIS "stekao legitimitet koga mu ništa i niko ne može uzeti."[100] Međutim, nastojanje vojske da obezglavi pokret i izazove sukob, propraćeno hapšenjem

---

[97] Ibid.

[98] "Algeria: Dusting Off the Iron Glove," *The Middle East* (April 1993), P. 19.

[99] Entelis i Arone, "Algeria in Turmoil," p. 35.

[100] Jonathan C. Randal, "Fundamentalist Leader in Algeria is Arrested," *Washington Post*, January 22, 1994.

umjerenih lidera FIS-a kakav je Hešani, pokrenulo je spiralu nasilja koja će u konačnici Alžir odvesti u stvarni građanski rat.

I dok je vladajuća sekularna elita aplaudirala poništavanju izbora, drugi sekularni opozicioni političari kao što je Hocine Ait Ahmed, vođa Fronta socijalističkih snaga i oponent FIS-a, primijetili su da je u Alžiru izvršen udar "ako ne po formi, ono sigurno faktički... Oni nikoga neće ubijediti da vjeruje da je zaustavljanje izbornog procesa usluga demokratiji."[101] To je također izazvalo kritiku međunarodnih organizacija za zaštitu ljudskih prava zbog "rastućeg kršenja ljudskih prava" i poziv na oslobađanje Abdulkadira Hešanija i Rabiha Kebira, FIS-ovih lidera "koji su bili uhapšeni... zbog akata mirnog izražavanja, kao i svih onih koji su bili zatvoreni zbog prekršaja nenasilnog govora i udruživanja."[102] Pomaci koji su načinjeni od 1989. do 1991. god. otvaranjem političkog sistema - uvođenje višestranačkog sistema, puštanje političkih zatvorenika, ukidanje cenzure u štampi, obustava arbitrarnih hapšenja i torture - bili su poništeni. I dok je FIS bio glavni cilj vladine represije, njena sekularna opozicija (intelektualci, političari i novinari) bili su također ućutkani.

Od legalne opozicije do gerilskog ratovanja

Hapšenja i sukob između vlade i FIS-a su eskalirali. Nakon što je funkcionirao kao legitimna opozicija, izašao na izbore i ubjedljivo pobijedio i na općinskim i na parlamentarnim izborima, FIS-u je oduzeto njegovo demokratski zasluženo mjesto u vlasti. Nasilje alžirske vojske pretvorilo je FIS iz legalne opozicije u borbeni, i u nekim segmentima revolucionarni pokret. S većinom lidera u zatvoru ili izgnanstvu, koalicija se raspala. Vladina represija transformirala je FIS iz reformističkog u revolucionarni pokret. Organizacija koja je izazvala režim iz sistema polarizirala se tako da su njeni razočaraniji sljedbenici,

[101] Randal, "Algerian Elections Cencelled."
[102] *Middle East Watch, p. 1.*

u odgovoru na državnu represiju i nasilje, prešli iz odbrambene u ofanzivnu poziciju i tako postali militantna prijetnja.

U scenariju koji je pomalo podsjećao na egipatsku Muslimansku braću tokom vladavine Džemala Abdunnasira tokom šezdesetih, FIS se podijelio na umjerenu i militantnu frakciju. Represija i tortura su izlegli ekstremističke gerilske grupe. Potekli iz radikaliziranih elemenata alžirskog islamističkog pokreta, one su odbacile učešće u političkom procesu i krenule putem oružane borbe (*džihada*) i terorizma, odlučne da silom svrgnu, u njihovim očima, korumpiranu, neislamsku vladu i da uspostave islamsku državu. Naoružane paramilitarne i tajne grupe sastavljene od bivših članova FIS-a radikaliziranih vojnim udarom i vladinom represijom, drugi islamisti i "Afganistana" - Alžirci koji su se borili protiv sovjetske okupacije u Afganistanu - kao *Hizbullah* i Oružana islamska grupa (GIA), otpočele su svoj val nasilja i terora postavljanjem bombi, zasjeda, napadima na vojne barake, policijske stanice i zatvore. GIA je eksplicitno osudila FIS zbog njegovog umjerenog stava, odbacila bilo kakav kompromis ili pomirenje, te se zalagala za frontalni džihad protiv vlade i njenih simpatizera, bili oni Alžirci, stranci ili strane sile. Iz FIS-a se također izrodilo njegovo nezvanično vojno krilo, Islamska armija spasa (AIS), koja se u odsustvu dijaloga okrenula oružanoj borbi protiv režima.

Kako se pobuna širila, situacija se pogoršavala i praktički prerasla u građanski rat, koga su neki američki zvaničnici nazivali "ratom niskog intenziteta". Vojska i islamisti su se našli zarobljeni u borbi na život i smrt. Ekstremisti su napadali i ubijali ne samo vladine službenike, vojsku i policiju, već i civile, vodeće sekularne intelektualce, novinare, zabavljače, "nepokrivene" žene i djevojčice školskog uzrasta.[103] Ako su snage sigurnosti bradu i mahramu smatrale simbolima fundamentalističkog terora, militanti su sada ciljali žene

[103] Nedavna potresna svjedočenja odbjeglih članova alžirskih sigurnosnih i vojnih snaga potvrdila su sumnje da su mnoge užasne masakre po Alžiru počinile vladine snage da bi optuživši islamiste osigurale naklonost Zapada i svoje javnosti za represivne mjere koje vlada poduzima protiv islamista. (Nap. prev.).

obučene u zapadnom stilu i sekularne intelektualce kao simbole prozapadnog državnog despotizma i represije. Glavni grad Alžir postao je vojni kamp "sa 15.000 vojnika koji su tu bili dovedeni da se bore protiv (nevidljivog) neprijatelja."[104] Potkraj 1993. god. i početkom 1994. god. mnoga ruralna područja bila su pod kontrolom militanata koji su se činili sposobnima da napadnu kada žele. Dok su vojska i radikalni islamisti vodili nemilosrdan rat u kome ništa nije bilo zabranjeno sa civilima uhvaćenim u unakrsnoj vatri, neki umjereniji elementi FIS-a pokušali su se distancirati od terorističkih postupaka grupa kao što je Oružana islamska grupa. Kada je alžirska vojska ubila lidera GIA-e, poznatog kao Dža'fer el-Afgani, a uprkos osudama te akcije od strane lidera FIS-a, postojali su izvještaji da ga je izdala druga grupa lojalna FIS-u. Istovremeno, pojavile su se glasine da je vlada, koja je ranije izričito odbijala uključiti FIS u bilo kakav nacionali dijalog, otpočela razgovore sa Abbasi Medenijem i Alijem Belhadžom.[105]

Napadi na civile također su odslikavali postojeći kulturni i klasni sukob. Da su FIS i drugi islamisti, koji su uglavnom dolazili iz nezaposlene, arabofonske, urbane niže klase, došli na vlast, bili bi direktna prijetnja moći i privilegijama vestrenizirane, frankofonske, obrazovane urbane elite. Mnogi u FIS-u su vojnu represiju i pokušaje da se uništi FIS doživjeli i iskusili kao pojavu povezanu sa očuvanjem interesa i životnog stila alžirske sekularne, prozapadne elite, koja je generalno podržavala vojnu intervenciju.

Sukob se pretvorio u džihad između sekularizma i islama, vesternizacije i modernizacije. Međutim, ove generalizacije o suprotstavljenim društvenim snagama ne bi trebale zamagliti različitost alžirskih odgovora počev od sekularista (frankofonskih i arabofonskih, elitnih i neelitnih) koji su osudili vojnu vladu do FIS-ove podrške koja nije dolazila samo od nezaposlene omladine već i od moderno obrazovanih profesionalaca: doktora, inženjera, profesora, pa čak i pojedinih elemenata u vojsci.

---

[104] "Algeria: The Army Tightens Its Grip," *The Economist,* July 17, 1993, P. 37.
[105] "Algeria: A Kite for Peace," *The Economist,* March 5, 1994, P. 45.

Spirala nasilja je produbljivala polarizaciju društva. Vlada i vojska, reflektirajući šire društvo, podijelile su se u dvije tendencije: na one koji su bili ubijedeni u nužnost dijaloga i nacionalnog pomirenja (*les reconciliateuers*) i na rovovske tvrdolinijaše (*les eradicateurs*, zagovornici istrebljenja), koji su nastavili da podržavaju potpuno gušenje FIS-a. Ove potonje su činile brojne elite koje su bile motivirane koliko ličnim interesima toliko i ideologijom: "mnogi koji su imali mnogo toga izgubiti suprotstavili su se stvarnim pregovorima iz najniskijih razloga - pohlepe."[106]

Uz to, pojavili su se i antiislamski odredi smrti, kao što su Organizacija slobodnih mladih Alžiraca i Organisation Secrete de Sauvegarde de la Republique de l'Algerie. Vjeruje se da su ti odredi formirani od članova ili bivših članova sigurnosnih i vojnih snaga, njihov cilj je uzvraćanje na "fundamentalistički terorizam" i oni preuzimaju odgovornost za napade i ubistva islamista.[107]

Moć i prijetnja političkog islama podgrijali su etničke tenzije tako da se vojska sve češće nalazila uhvaćena između dva krila, islamista i Berbera. Berbari su u sjevernu Afriku stigli prije islama, i iako su prešli na islam oni su ostali nezavisni i vatreno odani svome jeziku i kulturi. Antivladini i još više antifundamentalistički, militantniji lideri Berbera kao što je dr. Seid Sa'di iz Pokreta za kulturu i demokratiju (RCD) osudili su vladu i pozvali na oružani otpor protiv onoga što je on nazvao fundamentalistički genocid nad sugrađanima Alžircima.[108]

Od pomirenja do istrebljenja

U 1994. god. došlo je do dramatičnog povećanja u nivou nasilja i terorizma kao i do prvih znakova kontakata iza scene između vlade i zatvorenog vođstva FIS-a. U septembru 1994. god. vlada je pustila neke

106 "Algeria: Looking for Scapegoats," *The Middle East (May* 1994), p. 20.
107 Ibid., p. 21.
108 Ibid.

FIS-ove lidere i premjestila Medenija i Belhadža iz zatvora Blida u kućni pritvor u potezu koji se činio prvim korakom ka dogovorenom rješenju. Međutim, Medeni je odbio učestvovati u nacionalnom dijalogu dok ne budu ispunjeni određeni uvjeti: „uspostava 'neutralne' vlade dok 'legitimna' vlada ne bude izabrana; rehabilitacija FIS-a; ukidanje vanrednog stanja; objava opće amnestije; zaustavljanje sudskih procesa protiv islamista i povratak vojske u kasarne.“[109]

Predsjednik Liamine Zirval (Zeroual) glatko je odbio zahtjev. U decembru 1994. god. i januaru 1995. god. FIS-ovi predstavnici su se pridružili drugim alžirskim opozicionim strankama (uključujući FNO) na samitu koga je sponzorirala Katolička zajednica San Egidio u Rimu. Učesnici su sačinili dogovor i prijedlog koji je uključivao mnoge mjere koje je Medeni ranije tražio. Dogovor je pozivao na okončanje vojne intervencije u politici, ukidanje zabrane FIS-a, puštanje FIS-ovih zatvorenika i sazivanje nacionalne konferencije koja bi dovela do slobodnih i pluralističkih izbora. Sjedinjene Države su pohvalile dogovor, a i Francuska, dugogodišnji saveznik alžirske vlade, pozitivno je reagirala. Alžirski vlastodršci, odbijajući čak i da priznaju susret, odbacili su prijedlog, vratili Medenija i Belhadža u zatvor i nastavili svoj rat u cilju iskorjenjivanja islamista.

Alžir na raskršću

Kasnih osamdesetih, ekonomski i politički kolaps FNO-a oslobodio je snage koje je malo ljudi predviđalo i moglo pretpostaviti. U nečemu što je izgledalo kao iznenadni zaokret, Alžir se transformirao iz jednopartijske socijalističke države, čija je sigurnost ovisila od vojne i socioekonomske stabilnosti koju je garantirala prozapadna, frankofonska elita, u "skorašnju" islamsku državu. Uvođenje otvorenog političkog sistema i potonji općinski i parlamentarni izbori oslobodili su islamski talas koji je zbunio vladine službenike i eksperte dok je

[109] John P. Entelis, "Political Islam in Algeria," *Current History* (January 1995), P. 17.

naočigled svih plavio državu i društvo. Islam je sa periferije došao u centar; činilo se da će FIS doći na vlast kroz izborni sistem.

Mnogi su FIS optuživali da samo želi oteti demokratiju, te da nije bio spreman djelovati unutar sistema, priznati individualna i grupna prava i konačnu kontrolu nad izbornim procesom prepustiti narodu. Međutim, ometanje izbornog procesa od strane vojske i naknadni talas represije jasno je signalizirao kontinuirani uticaj i naslijeđe decenija autoritarne vlasti i rezultirajućeg pomanjkanja demokratske tradicije u Alžiru. Alžirska decenijama duga sekularna autoritarna tradicija, kojoj su izborne pobjede FIS-a oduzele političku i kulturnu premoć, djelovala je kroz vojnu intervenciju kako bi zaštitila svoju vlast i privilegije i državu sačuvala od "fundamentalističkog" vjerskog autoritarizma. Umjesto da riskira testiranje alžirskog demokratskog eksperimenta ili evoluciju civilnog društva sa njihovim pokušajima, promašajima i uspjesima, proces je ometen, ustvari, zaustavljen, a izabrana, predstavnička vlada zamijenjena neizabranim i nereprezentativnim Vijećem koga je postavila vojska.

Alžirsko iskustvo postavlja podjednak broj pitanja o naravi i programu sekularnih elita (njihove predanosti političkoj liberalizaciji, demokratizaciji, pluralizmu i dijeljenju vlasti) koliko i o naravi i agendi FIS-a ili "fundamentalista" u vezi sa tim pitanjima. Ako je optužba glasila da "fundamentalisti" žele samo oteti demokratiju, postupci vojske podržali su protuoptužbu da vladajuće elite vjeruju samo u "demokratiju bez rizika". Dok su neki strahovali da FIS vjeruje u parolu "jedan čovjek, jedan glas, jedan put", drugi su odgovarali da sekularne elite vjeruju u izbore samo dotle dok je opozicija slaba i njihova pobjeda sigurna. Kako je Džon Entelis primijetio:

> Činjenica da vlada, vojska i FNO nisu htjeli dopustiti da proces prirodno evoluira govori tomove o snažnim ostacima autoritarizma koji i dalje prožima alžirsku političku kulturu, mišljenje i ponašanje... Samo odbacujući svoju tradicionalističku odanost autoritarnoj i

autokratskoj državi Alžir može krenuti naprijed sa svojim demokratskim eksperimentom.[110]

Alžir demonstrira u kom obimu i sekularna i predložena islamska država mogu biti izvor neslaganja i sukoba između sekularista i islamista, između samih islamista, između Arapa i Berbera, između frankofonskih i arabofonskih vizija i vrijednosti. Preživjevši dugi i krvavi rat za nezavisnost, alžirski se narod zatekao u nečemu što su neki nazvali ratom za nacionalni identitet, definiranje i redefiniranje naravi toga šta znači biti Alžirac. Spirala državnog nasilja i islamističkog kontranasilja, od vlade usmjerenih odreda smrti i radikalnog islamskog terorizma, proizvela je civilni rat koji je zaprijetio samom tkivu civilnog društva. On je proizveo društvenu polarizaciju i radikalizaciju, sekularni i vjerski ekstremizam, u kome su većina Alžiraca žrtve; političku situaciju bez jasnih pobjednika i bez rješenja na vidiku. I alžirska vlada i opozicija, islamisti i neislamisti, pred izazovom su da stvore okruženje u kome će se diskusija i debata o redifiniranju i rekonstrukciji nacionalnog identiteta desiti u kontekstu obostranog prihvatanja političke participacije, pluralizma i kompromisa.

Zaključak

Raznolikost islamskih aktivističkih grupa i iskustava svjedoči o fleksibilnosti islama i, naročito, političkog islama. Sve to ilustrira stepen u kome posebni konteksti, razlike u političkoj ekonomiji, mogućnost da se islam višestruko i raznovrsno interpretira i osobine individualnosti i ambicije njegovih vođa ili ideologija, mogu da uobliče ideologiju i strategiju islamskih pokreta. Ova raznolikost stvara problem terminologije, stanje u kome olahko date oznake mogu da postanu prepreka razumijevanju. Kako da se jednim pojmom (revivalizam, fundamentalizam, militantni islam) obuhvate značenja koja za vlastodršce (Gaddafija, Homeinija, Zijau-l-Hakka, Nimejrija) i islamske

[110] Entelis i Arone, "Algeria in Turmoil," pp. 33-35.

organizacije sadrži islam, kako da se njime obuhvate njihovi različiti stavovi i odnosi sa Zapadom, kao i raznolikost strategija i ciljeva većine islamskih aktivista nasuprot nasilnim, radikalnim revolucijama? Islamska politika mora da bude razmotrena unutar specifičnog konteksta pojedine zemlje; daleko od toga da predstavlja monolitnu stvarnost, ona manifestira bogatu raznovrsnost vođa i oblika.

Drugu teškoću u procjeni budućeg uticaja islamskih pokreta - uključujući stepen u kome će oni biti izazov ili prijetnja - predstavlja nepostojanje razvijenog političkog programa. Teorijske ili ideološke iskaze često ne prate razrađeni modeli promjene. Islamski pokreti teže da budu specifičniji u onome protiv čega su nego u onome za šta su. Dok svi govore o islamskom pokretu ili državi, primjeni šerijata, društvu čvršće zasnovanom na islamskim vrijednostima, pojedinosti ostaju često neodređene. Ova važi za starije pokrete kao što su egipatska Muslimanska braća, ali i za novije grupe. Poslije izborne pobjede alžirskog Islamskog fronta spasa, kada su Abbasija Medenija upitali za njegov program, on ga je opirao kao "širok". Kada su ga upitali za praktične korake, on je odgovorio: "Naš praktičan program je, takode, širok." Slična iskustva odnose se i na druge islamske pokrete. Mada mnogi govore o islamskoj vladavini, razlikuju se po razumijevanju njene prirode imajući u vidu različite oblike - hilafete, konsultativni oblik vladavine i jak izvršni ili višepartijski sistem - ali ne idu dalje od toga. Mnoge aktivističke vođe priznaju da bi im, u slučaju da dođu na vlast, nedostajali osoblje, obrasci ili modeli (politički, ekonomski, pravni) i iskustvo. Svjesni svoje nepripremljenosti da vode državu, pojedini se osjećaju mnogo udobnije u opoziciji ili parlamentu. Njihovi kritičari -muslimanske vlade ili zapadni političari - često zapažaju ovu njihovu nesposobnost da budu određeniji. Mnogi kritičari tvrde da će ti pokreti, sve dok predstavljaju manjinu stanovništva i nemaju realan program, biti osuđeni na neuspjeh. Ipak, izgleda da niko nije voljan da im pruži priliku da sami sebe diskreditiraju. Uprkos plimi demokratske retorike, politička liberalizacija i demokratizacija su zaustavljene ili potkopane, dok se zapadne vlade, uopće uzevši, zadovoljavaju time da gledaju na drugu stranu.

Na mikro nivou islamske organizacije su bile uspješne u reagiranju na konkretne probleme ljudi. Njihove islamske ideologije ponudile su okvir u kome su se mogli odrediti značenje i svrha pitanja identiteta, vjere i autentičnosti. Kao društveni pokreti, predstavljale su odgovor na potrebe mnogih muslimana tako što su osnovale obrazovne i dobrotvorne društvene ustanove. Islamski pokreti se mogu povremeno negativistički odnositi prema spoljnim uticajima, ali su rijetko antimoderni. Društveni dobici često su išli zajedno s uspjehom u političkoj areni. U gradovima naprednih zemalja muslimanskog svijeta, kao što su Iran, Egipat, Liban i Tunis, islamski pokreti su prevazišli mitsku razdvojenost između religije i sekularne modernizacije.

Islamske organizacije često imaju uticaj koji ne odgovara njihovoj stvarnoj veličini i brojnosti. One posjeduju odlike kojima se može pohvaliti samo mali broj političkih partija. Dobro su organizirane, disciplinirane i visoko motivirane. Dok se jedne zalažu za nasilje i bave se terorizmom, mnoge druge, ako im se pruži prilika, učestvuju u radu političkog sistema. Mnoge se odlikuju visokim stepenom integriteta i samožrtvovanja, pri čemu imaju jasno osjećanje cilja, predanosti i sigurnosti u Bogom određenu misiju. Aktivističke organizacije su se pokazale naročito atraktivnim zato što nude alternativu koja je zasnovana na domaćoj vjerskoj tradiciji. One pružaju snažan osjećaj samopouzdanja i identiteta onima koji su nezadovoljni i razočarani, koji svoju vlast i društvo doživljavaju kao neadekvatne, korumpirane i nesposobne da odgovore na političke i društveno-ekonomske potrebe sopstvenog naroda. Islamske organizacije i partije pokazale su se naročito uspješnim tamo gdje su ih neuspješna ekonomija, nezaposlenost, nezadovoljna mladež i represivna vlast učinile efikasnim kritičarima režima. Njihovi zahtjevi za političkom legalizacijom i društvenom promjenom često predstavljaju jedinu vjerodostojnu alternativu vlasti. Ovu stvarnost ilustriraju rezultati izbora i pojava islamskih organizacija kao glavnih opozicionih snaga u Egiptu, Alžiru, Tunisu i Jordanu.

Uprkos stereotipima i aktivistima kao fanaticima koji žele da se vrate u prošlost, ogromna većina dijeli gledište o preobražaju društva davanjem odgovora sadašnjosti, a ne slijepim povratkom u Medinu iz

VII stoljeća. Oni ne teže reproduciranju prošlosti nego rekonstrukciji društva kroz proces islamske reforme, u kome će načela islama biti primijenjena u zadovoljavanju savremenih potreba. Svi oni govore o sveopćoj reformi ili revoluciji, o stvaranju islamskog poretka i države, zato što islam smatraju sveobuhvatnim načinom života.

Moderna nacionalna država je, smatraju, u kolapsu, a moderno društvo u neredu (*fitna*). Zašto? Kao krivci za to optuženi su zapadni i tradicionalni vjerski establishment (kooptirani propovjednici statičnog islama). Krivica je naročito svaljena na zapadne modele razvoja i pozapadnjačene elite, na ono što je Rašid Gannuši nazvao "diktaturom vladajuće manjinske elite". Tiranija nekolicine nad većinom dovela je do političke i ekonomske zavisnosti od Zapada i gubitka kulturnog identiteta. Svi aktivistički pokreti zalažu se za proces resocijalizacije ili reislamizacije pojedinaca (veće vjersko obrazovanje i svijest) i mobilizaciju političkog, ekonomskog i administrativnog sistema zajednice. Ovaj proces ima aspekte *dave* i *džihada*, sadrži poziv da se samosvjesnije priđe islamu i bori za primjenu islama u ličnom životu i životu države i društva.

Uprkos njihovoj kritici nacionalne države, danas većina islamskih pokreta, kao i većina muslimana, prihvata stvarnost njenog postojanja, ali unutar širokog konteksta islamskog univerzalizma njihov pogled uperen je u ummet. Kao rani islamski modernisti, kao što su Abduhu i Ikbal, oni vjeruju da nacionalna reforma nije suprotnost nego dio islamskog univerzalizma i nužan korak ka njegovom rekonstruiranju. Svi se zalažu za političku, ekonomsku i kulturnu nezavisnost od Zapada i Istoka. Ipak, razlikuju se u svom odnosu prema Zapadu. Jedni, kao što je Hizbullah i mnogi sljedbenici ajetullaha Homeinija, potpuno odbacuju Zapad. Drugi, kao što su egipatska Muslimanska braća, EMEL i Partija obnove, ne isključuju odnose ili selektivno pozajmljivanje od Zapada.

Većina pokreta sve više teži tome da se identificira s razbaštinjenima i ugnjetenima (*mustad'afin*) i pozabavi se problemima društvene pravde. Društveno-ekonomske prilike u njihovim sopstvenim zemljama, kao i primjer Irana, predstavljali su uticaje koji su ih

formirali. Položaj siromašnih, osuda korupcije, klasne razlike i neuspjeh ekonomije, bilo kapitalističke ili socijalističke, važne su teme njihovih populističkih poruka.

Odskora su islamski pokreti skloniji populističkom, participatorskom i pluralističkom političkom gledištu, koje podrazumijeva demokratiju, poštovanje ljudskih prava i ekonomsku reformu. Dok su mnogi u prošlosti bili kritični u odnosu na "demokratiju", sada tvrde da je to bio odgovor na sekularizam moderne države, kao i na autokratsku prirodu muslimanskih režima. U različitoj mjeri, većina muslimanskih pokreta se odnedavno zalaže za promjenu, ali ne putem nasilja (što sada mnogi smatraju kontraproduktivnim), nego putem političkog preobražaja društva. Njihovi pripadnici govore o potrebi pripreme ljudi za islamski poredak, a ne o njegovom nametanju. Oni teže priznavanju političkih prava i učestvovanju u izbornom procesu. Ipak, postoje razlike unutar i među različitim grupama. U sjevernoj Africi, na primjer, Abdussalem Jasin u Maroku i Abbasi Medeni u Alžiru bili su sporiji od Gannusija u priznavanju višepartijske politike i demokratskog procesa. Štaviše, historija islamskih i demokratskih pokreta u Egiptu, Alžiru i Tunisu pokazuje da tamo gdje režimi poriču političku participaciju ili guše pokrete, državno nasilje često proizvodi nasilje. Kao što pokazuju primjeri Partije obnove i Islamskog fronta spasa, unutar islamskih pokreta postoje različite tendencije; državna represija i nasilje - gušenje demonstracija, poricanje slobodnih i poštenih izbora, hapšenja, zatvaranja, mučenja - pooštravaju razlike, prijete da podjele organizacije i, često, rezultiraju nasilnim reakcijama koje članovi ovih partija smatraju legitimnom samoodbranom od državnog nasilja.

Kao što se razlikuju politička ekonomska i nacionalna iskustva muslimanskih zemalja (od politike kooptiranja i prilagođavanja do nasilja i represija) i time određuju različite odnose između vlasti i islamskih organizacija, tako postoje ideološke i strateške razlike unutar islamskih pokreta. Sve glavne islamske vođe ili ideologije i pokreti naglašavali su i vjerovali u to da je potrebno iznaći sopstvena rješenja za posebne kontekste i lokalne probleme. Postoje mnoge takve organizacije; unutar pokreta kao što su Partija obnove i Islamski front

spasa, na primjer, istovremeno postoje različiti, ali punovažni tokovi mišljenja. Medenijevu izjavu da "postoje razlike unutar Islamskog pokreta spasa, ali da je on jedinstven", ponovio je Gannuši. Razlike obuhvataju i stavove o modernizaciji, militantnosti, Zapadu, demokratizaciji i pluralizmu, ulozi žena i nedavnom ratu u Zalivu i upotrebi sile u unutrašnjoj politici. Iako je Pokret muslimanske tendencije u prošlosti iskusio odcjepljenje progresivista, on je, odnedavno, suočen s novim rascjepom. Gannuši i mnogi drugi članovi partije razlikuju se u pogledu davanja podrške Iraku tokom rata u Zalivu. Nedavno su se Gannuši i druge vođe Partije obnove, naročito Abdulfatih Muru razišli oko pitanja taktike (naročito upotrebe nasilja) kao odgovor na represiju vlasti. U alžirskom Islamskom frontu spasa, Medeni i Ali Belhadž drastično su se razišli u svojim javnim izjavama o demokratiji. Štaviše, Medenijeva izjava - "Sada ne postoji drugi put. (...) Put do vlasti vodi preko izbora o kojima će odlučiti volja naroda"[111] - ne pruža odgovor onima koji se pitaju da li je prihvatanje demokratije od strane islamskih pokreta taktičko prilagođavanje, pragmatičan ili principijelan stav. Naravno, isto se može reći i za mnoge aktualne muslimanske vlade i sekularne elite koje se zalažu za političku liberalizaciju i demokratiju.

[111] "Amid Praise for Algerian System, Hopes for an Islamic Government", *The Message International* (August 1992), p. 26.

Šesto poglavlje

ISLAM I ZAPAD: SUKOB CIVILIZACIJA?

> Islam i kršćanska Evropa povremeno ratuju od vremena krstaša... Postoje ljudi (na našoj i njihovoj strani) koji to žele pretvoriti u sveti rat između dvije civilizacije - kao da to može proizvesti nešto drugo osim smrti, ili dugotrajne bijede, za milione.[1]
>
> William Pfaff

Strah često završava u demonizaciji neprijatelja ili prijetnji. Decenijama su međunarodni odnosi vođeni u kontekstu rivaliteta velikih sila, između Istoka i Zapada, Sovjetskog saveza i Sjedinjenih Država. U posthladnoratovskom periodu, mnogi koji traže nove demone upozoravaju na islamsku prijetnju zapadnoj civilizaciji ili na neizbježni sukob civilizacija. Sve više glasova u Americi i Evropi uzvikuje: "Muslimani dolaze, muslimani dolaze!"[2] ne samo kao politička već i kao demografska prijetnja. Slični se stavovi kriju iza inicijalne reakcije onih eksperata koji su bombaški napad u Oklahomi vidjeli kao ručni rad terorista sa Bliskog istoka ili islamskih fundamentalista. Koji je izvor takvih strahova? Pišući u ranim osamdesetim godinama 20. stoljeća, Edvard Seid je primijetio:

> Za većinu u Americi i Evropi danas, islam je "vijest" posebno neprijatne vrste. Mediji, vlade, geopolitički stratezi, kao i akademski eksperti za islam, koji su od marginalnog značaja kada je masovna

---

[1] William Pfaff, "Still Fighting the Crusades," *Foster's Daily Democrat,* November 27, 1990.

[2] Kada sam prvi put napisao ovu rečenicu, uplašio sam se da će neki pomisliti kako je malo gruba. Kasnije sam otkrio da je *National Review* objavio članak Danijela Pajpsa (Daniel Pipes) pod naslovom "The Muslims Are Coming!" (November 19, 1990), PP. 28-31.

kultura u pitanju, slažu se oko jednog: Islam je prijetnja zapadnoj civilizaciji. Pazimo, ovo nikako nije isto kao reći da se na Zapadu mogu naći samo ismijavajuće i rasističke karikature islama... Ono što govorim je da su negativne predstave o islamu mnogo prisutnije nego bilo koje druge, i da takve predstave odgovaraju ne onome što islam "jeste" ... već onome što istaknuti dijelovi određenog društva smatraju da on jeste: Islam i Zapad - Sukob civilizacija? Ti dijelovi imaju moć i volju da propagiraju određeni imidž islama tako da taj imidž postaje prisutniji, dominantniji nego svi ostali.[3]

Politički događaji u muslimanskom svijetu i na Zapadu, kao i izjave visokih vladinih zvaničnika i istaknutih političara i kreatora javnog mnijenja, nastavili su u osamdesetim da promoviraju ideje islamske prijetnje i sukoba civilizacija. Tokom vladavine Buša (starijega), potpredsjednik Sjedinjenih Država Den Kvejli (Dan Quayle) govorio je o opasnosti islamskog fundamentalizma, dovodeći ga u vezu sa nacizmom i komunizmom. Uvodnici časopisa i novina pisali su o ratu islama protiv Zapada i nespojivosti islama sa demokratijom. Ugledne nacionalne novine su objavile seriju tekstova o islamu čiji je generalni naglasak bio vjerno izražen naslovom uvodnog dijela "Mač islama". Bilo je teško kazati gdje prestaje stvarnost a gdje počinje pravljenje mitova.[4]

Problem je nastavio postojati i u devedesetim. Strahovi od radikalnog islama, njegove prijetnje Bliskom istoku i Zapadu, poprimili su velike dimenzije: Islamske republike Iran i Sudan saraduju kao glavni izvoznici terorizma i revolucije, islamisti žele "oteti demokratiju" učestvujući na izborima u zemljama kakav je Alžir, i konačno, fundamentalistički terorizam je izvezen na nova bojišta, Ameriku i Evropu. U nastojanju da uzvrati poznate međunarodne fundamentalističke organizacije, Klintonova administracija je obznanila zamrzavanje svih računa koji su pripadali skupini od trideset organizacija i pojedinaca za koje se vjerovalo da imaju veze sa militantima u inostranstvu. Newt Gingrich, predsjedavajući Doma

---

[3] Edward Said, *Covering Islam* (New York: Pantheon, 1981), p. 136.
[4] *Boston Globe,* July 27, 1992.

predstavnika, izjavio je: "Postoji globalni fenomen islamskog totalitarizma sponzoriran i u velikoj mjeri usmjeravan od strane Irana."[5]

Bombaški napad na njujorški Svjetski trgovinski centar u martu 1993. god. obnovio je strahove od globalnog "fundamentalističkog" svetog rata sada izvezenog u Ameriku. Po prvi puta gnjev islamske prijetnje zapljusnuo je obale "Velikog šejtana". Pale su optužbe da su radikalni muslimanski fundamentalisti, sa bazama u SAD-u i Evropi i međunarodnom podrškom od strane Irana i Sudana, bili povezani sa šejhom 'Umerom 'Abdurrahmanom, slijepim egipatskim vjerskim službenikom kome je bilo suđeno za navodnu umiješanost u ubistvo Anvara Sadata. Sud ga je tada oslobodio optužbe. Otmica aviona Air Francea (2.4. decembar 1994. god.) od strane alžirskih ekstremista i nagovijest da ga kane eksplodirati iznad Pariza samo su pojačali strahove od domaće islamske prijetnje koja je bila spremna pregaziti Evropu.

Vjera u nadolazeći sukob civilizacija između muslimanskog svijeta i Zapada reflektirala se u Americi i Evropi u naslovima kao što su: "Sveti rat juri prema nama", "Džihad u Americi", "Fokus: Islamski teror - globalni samoubilački odred", "Ja vjerujem u islamofobiju", "Alžirci u Londonu finansiraju islamski terorizam" i "Francuska srlja u propast", u kome je autor u jeku otmice *Air Franceovog* aviona zamijetio:

> Nigdje kao tamo (u Alžiru) politički islam se ne čini, u zapadnim očima, kao novi zločinac, nasljednik komunizma i imperije zla. Nigdje kao tamo sami islamisti, ili njihovi najekstremniji rukavci, ne predstavljaju sebe tako odlučno, tako genetički, u ratu sa drugom civilizacijom - onom nevjernika, krstaša, jevreja... Međutim, to samo dramatizira već poznato, da će se sve dublja alžirska kriza vrlo vjerovatno proširiti na Evropu, a prije svega na Francusku, mnogo

[5] Frederic Bichon, "U.S. Drive against Terrorism has Muslims Worried," *Middle East Times*, February 19-25, 1995, P. 8.

snažnije nego je ikada to činila Palestina, i da to predstavlja moralnu i političku dilemu gotovo nerješive vrste.[6]

Postoje pouke iz našeg iskustva sa Sovjetima koje moramo usvojiti. Slavlje zbog propasti komunizma i pobjede demokratije umanjeno je pitanjima koja se odnose na našu sposobnost da razumijemo, analiziramo i formuliramo politiku. Ushićenje trijumfom demokratije praćeno je sve jačim shvatanjem stepena u kome su strah i demonizacija neprijatelja mnoge učinili slijepim za prave razmjere sovjetske prijetnje. Viđenje Sovjetskog saveza kroz prizmu "imperije zla" često je pružalo ideološko i emocionalno zadovoljenje koje je opravdavalo ogromne troškove i potporu vojnoindustrijskom kompleksu. Ipak, naše olahko prihvatanje stereotipa kada su neprijatelj i monolitna priroda komunističke prijetnje u pitanju, također se pokazalo skupim. Uprkos raznorodnim analizama, izgleda da je samo nekolicina znala da će na kraju car biti nagod. Ni vladina služba ni akademska misao nisu mogle predvidjeti stepen i brzinu raspada sovjetske imperije. Pretjerani strahovi i statična vizija, koji su nas natjerali da preduzmemo herkulovske korake protiv monolitnog neprijatelja, učinili su nas slijepim za raznolikosti unutar Sovjetskog saveza i duboke promjene koje su se tamo događale.

Slično tome, u razumijevanju i reagiranju na sadašnja zbivanja u muslimanskom svijetu ponovo smo u iskušenju da podlegnemo olahkim stereotipima i rješenjima. Postoje lahak i težak put. Lahak put je da se islamski revivalizam predstavi kao prijetnja, da se pretpostavi kako postoji panislamska prijetnja, monolitna po svojoj prirodi, historijski neprijatelj čiji su vjera i program dijametralno suprotni Zapadu. Ovaj stav prije vodi podršci sekularnim režimima po svaku cijenu nego riziku prihvatanja islamski orijentiranih vlada na vlasti.

Teži put nalaže da se ne obaziremo na olahke stereotipe i gotove predstave i odgovore. Kao što je gledanje Sovjetskog saveza i istočne Evrope kroz prizmu "imperije zla" imalo svoju cijenu, tako i tendencija

[6] David Hirst, "France Back on the Rack: As Algeria's Rage Targets Its Tormented Former Oppressor the Rest of Europe Could Be in Its Sights," *The Guardian,* December 28, 1994.

vlada i medija da islam i islamski aktivizam izjednačavaju sa radikalizmom, terorizmom i antivesternizmom ozbiljno otežava naše razumijevanje i naše odgovore. U vezi s tim, Patrik Benerman (Patrick Bennerman), bivši diplomata i analitičar u britanskom Ministarstvu spoljnih poslova, u svojoj knjizi *Islam u perspektivi*, veli: "Ono što nemuslimani misle o islamu uslovljava način na koji postupaju s muslimanima, što, zauzvrat, uslovljava ono što muslimani misle i način na koji postupaju s nemuslimanima."[7] Današnji izazov sastoji se u tome da se uvaži raznolikost islamskih vođa i pokreta i doznaju razlozi koji stoje iza konfrontacije i sukoba, a potom da se na specifične događaje i situacije ne reaguje brzopleto nego informirano i razumno.

U razdoblju poslije rata u Zalivu, težnja da se artikulira novi svjetski poredak došla je u sukob s nesposobnošću da se napuste stereotipi i predrasude prošlosti. Dobro raspoloženje zbog moguće demokratizacije istočne Evrope bilo je u oštroj suprotnosti sa strahom ili, u najboljem slučaju, s ćutanjem vlade Sjedinjenih Američkih Država i mnogih na Zapadu zbog mogućnih sličnih zahtjeva islamskih populističkih pokreta u arapskom i širem muslimanskom svijetu. Propuštanje mogućnosti da se otvoreno podrži demokratija na Bliskom istoku i osudi represija islamskih pokreta u Tunisu, Alžiru i Egiptu ustvari odriče islamskim aktivistima pravo na političku participaciju i poštovanje ljudskih prava koje uživaju drugi i postavlja ozbiljna pitanja o "selektivnom" pristupu demokratizaciji. U središtu ovog pristupa je tendencija da se stabilnost odredi kao podrška stanju *status quo* u muslimanskim zemljama, ma koliko to proturječilo demokratskim vrijednostima samoopredjeljenja, političke participacije i ljudskih prava.

Najlakši izgovor za kontinuiranu podršku autokratskim režimima jeste dovesti u pitanje stvarnu sposobnost islama i arapske kulture da podrže demokratiju. Ironično je to da slična zabrinutost nije postojala u pogledu Sovjetskog saveza i istočne Evrope. Da li je to zbog toga što su narodi istočne Evrope i Sovjetskog saveza, koji su preživjeli

---

[7] Patrick Bannerman, *Islam in Perspective, A Guide to Islamic Society, Politics and Law* (London: Routledge, 1988), p. 219.

decenije pod komunističkom vladavinom, manje skloni autoritarizmu? Ili je to stoga što vjerujemo da je zajednička jevrejsko-kršćanska kulturna tradicija inherentno demokratska? Jesmo li još uvijek sputani prtljagom prošlosti? Kombinacija neznanja, stereotipa, historije i iskustva, kao i vjersko-kulturnog šovinizma, isuviše često zasljepljuju čak i one koji imaju najbolje namjere baveći se arapskim i muslimanskim svijetom. Naravno, slični komentari mogu biti načinjeni o pristupu mnogih muslimana Zapadu. Rezultat toga je tendencija da jedni druge doživljavaju kao prijetnju. Otuda se tema predstojećeg sukoba može čuti među mnogima i u muslimanskom svijetu i na Zapadu.

Kao što smo vidjeli, iako je islam druga najveća svjetska religija i mada jevrejsko-kršćanska tradicija ima jake historijske i teološke veze s islamom, historija muslimansko-jevrejsko-kršćanskih odnosa više je bila historija nadmetanja i sukoba nego dijaloga i međusobnog razumijevanja, zasnovana na konkurentskim teološkim zahtjevima i političkim interesima. Konfrontacija i sukobi prožimaju stoljeća i intenziviraju predstave o historijskom i globalnom militantnom islamu. Tome u prilog idu rana muslimanska ekspanzija i osvajanja; krstaški ratovi i pad Jerusalema; osmanska hegemonija nad istočnom Evropom i, s opsadom Beča, prijetnja da će Osmanlije pregaziti Zapad; veliki sveti ratovi protiv evropske kolonijalne vladavine; arapsko-izraelski ratovi; ekonomska prijetnja naftnim embargom; ponižavanje američkih talaca u Iranu i njegova prijetnja izazovom svoje revolucije; medijske predstave o despotima (Gaddafi, Homeini, Saddam Husejn) koji vitlaju islamskim mačem i pozivaju pomahnitale sljedbenike da se dignu protiv Zapada; i avet radikalnih revolucionarnih grupa koje drže zapadne taoce, otimaju avione i uspostavljaju vladavinu slijepog terorizma. Prijetnje smrću Salmanu Rušdiju, pokušaj atentata na egipatskog dobitnika Nobelove nagrade, Nedžiba Mahfuza, i ubistva intelektualaca od strane ekstremista u Alžiru, ojačavaju predstave o netolerantnom i opasnom islamu.[8]

---

[8] "People Direct Islam in Any Direction They Wish", *Middle East Times,* May 28 - June 3, 1991, P. 15.

Obraćanje Saddama Husejna muslimanima svijeta da se dignu i povedu sveti rat protiv zapadnih krstaša za mnoge je predstavljalo jezivo podsjećanje na Homeinijevu prijetnju izvozom Iranske islamske revolucije. To je, također, potvrdilo strahove od militantne, konfrontirajuće islamske prijetnje ili rata protiv Zapada. Podrška koju je Saddam uživao kod vođa islamskih pokreta u Alžiru, Tunisu, Sudanu i Pakistanu potvrdila je argumente onih koji smatraju da su islam i muslimanski svijet u sukobu sa zapadnim prioritetima i interesima.[9]

Uprkos predviđanjima pojedinih eksperata da politički fenomen identificiran kao "islamski fundamentalizam" predstavlja istrošenu snagu, svjedoci smo nesmanjene vitabosti islamskog revivalizma od sjeverne Afrike do južne Azije, koja se očituje na ulicama i glasačkim mjestima. Ovo viđenje može da ojača poistovjećivanje političkog izazova islama s prijetnjom.[10] Kao posljedica trijumfa Islamskog fronta spasa na alžirskim lokalnim izborima (i njegova kasnije ubjedljiva pobjeda na nacionalnim parlamentarnim izborima), pojavili su se slični strahovi i u drugim sjevernoameričkim zemljama i u Evropi.

> Širom sjeverne Afrike, naročito u Tunisu i Maroku, gdje su zabranjeni fundamentalistički pokreti ugrožavali status quo, vođe sa strepnjom iščekuju naredna iznenađenja. Slični strahovi postoje u Francuskoj, Belgiji, Italiji i Španiji, zemljama koje imaju preko dva miliona Alžiraca. U međuvremenu, pobjede fundamentalista odbijaju strane investitore, koji poistovjećuju islam s političkim i ekonomskim rizikom.[11]

Zapad (mediji posebno) izjednačavaju islam sa opasnošću ili prijetnjom kada islamski svijet gleda kroz slogane ili epitete kao što su "militantni islam", "islamski fundamentalizam", "islamski terorizam" i "islamska bomba". Istovremeno, naše selektivno pamćenje blokira našu

---

[9] Za analizu uloge islamskih pokreta u Zalivskom ratu vidi James Piscatori, ed., *Islamic Fundamentalisms and the Gulf War* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

[10] Fouad Ajami, "Bush's Middle East Memo", *U. S. News and World Report,* December 16, 1988/January 2, 1989, P. 75.

[11] "Can Islam, Democracy, and Modernization Co-Exist?", *Africa Report,* September - October 1990, P. 9.

sposobnost da uvažimo drugu stranu jednačine - izvore muslimanskih predstava o Zapadu kao "stvarnoj" prijetnji islamskom svijetu. Mnogi u arapskom i muslimanskom svijetu gledaju na historiju islama i odnose muslimanskog svijeta sa Zapadom kao na odnose u kojima je muslimanski svijet bio žrtva ugnjetavanja u rukama ekspanzivne imperijalne sile. Oni uzvraćaju da su "militantno kršćanstvo" i "militantno jevrejstvo" korijeni koji uzrokuju nestabilnost muslimanskih država. Tu spadaju: agresivnost i netolerantnost krstaških ratova koje su započeli kršćani i inkvizicija; evropski kolonijalizam; slom Osmanskog carstva i vještačko stvaranje modernih država u Iraku, Libanu, Siriji, Transjordaniji i Palestini; utemeljenje Izraela; izraelska okupacija Zapadne obale i Gaze i invazija i okupacija Libana; i činjenica da su naftni interesi bitan činilac podrške autokratskim režimima.

Stvarnost kolonijalizma i imperijalizma, koju su zaboravili ili konvencionalno previdjeli mnogi na Zapadu, dio je živog naslijeđa, snažno, iako ponekad pretjerano prisutnog u sjećanju mnogih muslimana na Srednjem istoku. Kao što je pokazala Iranska revolucija, nekoliko decenija nije izbrisalo sjećanje i poniženje doživljeno imperijalnom intervencijom: spremnost Sovjetskog saveza da izvrši invaziju na "neutralni" Iran 1941. god. i, ubrzo potom, britanski i sovjetski pritisak na šaha Rezu Pahlavija da abdicira u korist svog sina šaha Muhammeda Reze Pahlavija i, najzad, miješanje Sjedinjenih Američkih Država u iransku politiku ranih pedesetih godina. Demokratski izabrana vlada premijera Musadeka bila je uklonjena nakon medijske kampanje koja ga je predstavila kao prokomunistu, a Šah je bio vraćen iz egzila u Italiji u Teheran, u akciji koja je služila britanskim imperijalnim interesima. Posljednjih godina sjećanja na vjekovnu zapadnu hegemoniju, praćenu stalnom zavisnošću od Zapada, ostavila su duboka sjećanja ozlojedenosti koja su postala lahak izgovor za neuspjehe društvenih projekata i pokazala se zapaljivim materijalom u muslimanskoj politici. Ako postoji islamska prijetnja, onda, isto tako, postoji i zapadna prijetnja, prijetnja političkog i vjersko-kulturnog imperijalizma i političke okupacije praćene kulturnom invazijom. Stoga se mnogiu muslimanskom svijetu, kao i mnogi na Zapadu, odlučuju za

olahke antiimperijalističke slogane i demonizaciju. Ono što je najgore, obje strane se angažiraju u procesu "međusobne satanizacije".[12]

Islamska prijetnja danas

Strah od islama nije nov. Težnja da se o akcijama muslimana sudi izolirano, da se na osnovu djelovanja nekolicine zaključuje o djelovanju mnogih, da se zanemaruju slični ekscesi koji su počinjeni u ime drugih religija i ideologija (uključujući slobodu i demokratiju), također nije nova. Maksim Rodinson je historijski polariziran odnos između kršćanstva i islama uporedio s novijim svjetskim suparništvom kapitalizma i komunizma:

> Ako neko iz političke i ideološke perspektive uporeduje stavove kršćanstva prema islamu sa stavovima zapadnog kapitalizma i komunizma danas, paralele su jasne. U bilo kakvom razvrstavanju dva sistema su u sukobu; ipak, unutar svakog sistema, dominantna ideologija sjedinjuje razdvojene i neprijateljske strane.[13]

Ponekad se čini da se, na izvjestan način, stav Zapada prema komunizmu reproducirao u novoj prijetnji, "islamskom fundamentalizmu".[14] I zaista, devedesetih godina efekti ove polarizacije izraženi su preovladujućom tendencijom vlada u muslimanskom i zapadnom svijetu, medija i mnogih analitičara da, ne uvažavajući raznovrsnost islamskih organizacija i specifičnosti društvenih konteksta, zaključe kako je islamski fundamentalizam glavna inherentna globalna prijetnja.[15]

---

[12] Ovu misao dugujemo profesoru R. K. Ramazaniju sa Univerziteta u Virdžiniji.

[13] "Can Islam, Democracy, and Modernization Co-Exist?", p. 9. (Ovaj se citat ne pojavljuje u 3. izdanju).

[14] Ovo stanovište je vjerno predstavljeno u Hirsh Goodman, "The Green Curtain," *The Jerusalem Report,* June 3, 1993.

[15] Judith Miller, "The Challenge of Radical Islam," *Foreign Affairs 72,* no. 2 (Spring 1993). Za alternativnu perspektivu, vidi Leon Hadar, "What Green Peril?" *Foreign Affairs 72,* no. 2 (Spring 1993).

Svjesni zapadne tendencije da se islam vidi kao prijetnja, mnoge muslimanske vlade koriste opasnost od islamskog radikalizma kao izgovor za kontrolu i gušenje islamskih pokreta. One podstiču strah od monolitnog islamskog radikalizma i u zemlji i van nje, isto kao što su mnogi u prošlosti koristili antikomunizam kao izgovor za autoritarnu vladavinu i sticanje podrške od zapadnih sila. Zabranjivanje islamskih organizacija, hapšenje aktivista i kršenje ljudskih prava opravdavaju se istim izgovorom: "Suočavamo se s mladim fanaticima koji prijete našoj budućnosti."[16] Zapadne stereotipe o ujedinjenom svjetskom fundamentalističkom pokretu, koji ugrožava stabilnost arapskog svijeta i zapadne interese, eksploatiraju arapski diplomati iz zemalja sa jakim zapadnim vezama, koji tvrde: "Po obimu, fundamentalizam je internacionalan. On svuda ima ogranke. (...) Fundamentalistička ekspanzija će zaprijetiti industrijskim nacijama kad većina arapskih zemalja bude destabilizirana."[17] Bez obzira na njihove razlike, brige nekih arapskih i muslimanskih vlada nalaze saveznika u vladi Izraela. Premijer Yitzak Rabin je izjavio da "arapski svijet, i svijet uopće, platit će visoku cijenu ako rak radikalnog fundamentalističkog islama ne bude zaustavljen na akademiji Homeinija i njegovih sljedbenika u Iranu".[18] Slične argumente iznosili su srpski lideri u Bosni i na Kosovu i ruski u svome ratu sa Čečenijom.

Usredsredivanje na radikalizam i poistovjećivanje islama s ekstremizmom koji prijeti da se sukobi sa Zapadom postali su svakidašnja praksa vlada i medija. Selektivna (na krize orijentirana i senzacije žedna) analiza islama i događaja u muslimanskom svijetu od strane istaknutih znanstvenika i političkih komentatora vrlo često služi kao osnova člancima i uvodnicima o muslimanskom svijetu. Među njima su: "Ne tražite umjerene u islamističkoj revoluciji",[19] "Sveti rat

---

[16] "Tunisia Warns of Islamic Radicals", *Washington Times,* October 25, 1992.
[17] Ibid.
[18] Michael Parks, "Israel Sees Self Defending West Again," *Los Angeles Times,* January 2, 1993.
[19] Peter Rodman, "Don't Look for Moderates in the Islamic Revolution," *International Herald Tribune,* January 4, 1995.

ide na nas",[20] "Sukob kultura: uspon islama u Francuskoj skreće pažnju javnosti i izaziva reakciju",[21] "Alžirci u Londonu finansiraju islamski terorizam",[22] "Princ Čarls nije u pravu - islam jeste prijetnja Zapadu"[23]

Senzacionalistički monolitni pristup utvrđuje olahke generalizacije i stereotipe umjesto da produbi naše razumijevanje onoga "ko" i "zašto" historije, posebnih uzroka kao i razloga koji stoje iza kratkih prikaza najvažnijih vijesti u sredstvima informiranja. Ova selektivna analiza ne uspijeva da ispriča cijelu priču; da ponudi puni kontekst za muslimanske stavove, događaje i djela, i da objasni različitost muslimanske prakse. Iako donekle osvjetljava, ona samo djelimično osvjetljava i tako iskrivljuje cijelu sliku. Kao rezultat, islam i islamski revivalizam lahko se reduciraju na stereotipe o islamu suprotstavljenom Zapadu, ratu islama protiv modernosti ili muslimanskom gnjevu, ekstremizmu, fanatizmu i terorizmu. Fundamentalizam i terorizam su postali međusobno neraskidivo povezani u umovima mnogih ljudi. Selektivna (i prema tome pristrana) analiza uvećava naše neznanje umjesto našeg znanja, sužava našu perspektivu umjesto da obogati naše razumijevanje i otežava problem umjesto da otvori put ka njegovom rješavanju. Ona doprinosi klimi u kojoj svaki stav koji jednostavno ne odbacuje islamski aktivizam biva etiketiran kao pristrasan ili naklon neprijatelju, kao što je bio slučaj s komunizmom u Mekartijevoj (McCarthy) eri.

Islam protiv Zapada

Prema mnogim zapadnim komentatorima, islam i Zapad idu u sukob jedan drugom. Islam je trostruka prijetnja: politička, civilizacijska i demografska. Konfrontacija se obično predstavlja kao

---

[20] Fergus M. Bordewich, "A Holy War Heads Our Way," *Readers Digest,* January 1995, PP. 76-80.

[21] Thomas Kamm, "Clash of Cultures: Rise of Islam in France Rattles the Populace and Stirs a Backlash," *Wall Street Journal,* January 5, 1995.

[22] Steven Emerson, "Jihad in America," PBS 1994.

[23] Patrick Sookhdeo, "Prince Charles Is Wrong-Islam Does Menace the West," *Daily Telegraph,* December 19, 1996.

sukob civilizacija. Dva rada su posebno uticajna u tom smislu: "Korijeni muslimanskog gnjeva" Bernarda Luisa (Levvisa) i "Sukob civilizacija" Samuela Huntingtona.[24] Oba su bila ključna u definiranju parametara debate koja je zabavila diplomate, političare, novinare i akademske analitičare.

Imidž islama i muslimana kao prijetećih militantnih fundamentalista upečatljivo se manifestirala u govoru profesora Bernarda Luisa, naslovljenog sintagmom "Islamski fundamentalizam", održanom kao ugledno Džefersonovo predavanje 1990. god., što je najviša počast koju vlada Sjedinjenih Američkih Država odaje naučnicima za dostignuća u humanističkim disciplinama. Revidirana verzija pod naslovom "Korijeni muslimanskog gnjeva" postala je udarni članak u časopisu Atlantic Monthly. "Pakovanje" - nov naslov, naslovna strana magazina, dvije slike u članku -"Korijena muslimanskog gnjeva" odražava klopku selektivne prezentacije. Ona produbljuje stereotip o islamskom revivalizmu i muslimanima i čitaoca čini sklonim da odnos islama prema Zapadu shvati u pojmovima gnjeva, nasilja, mržnje i iracionalnosti. Zahvaljujući Luisovoj međunarodnoj reputaciji vodećeg naučnika i političkog komentatora za Srednji istok, njegovom predavanju i njegovoj zapaženoj javnoj platformi, "Korijeni muslimanskog gnjeva" privukli su široku domaću i međunarodnu pažnju. Članak je značajno uticao i na zapadnu percepciju savremenog islama i na percepciju mnogih muslimana o tome kako su islam i muslimani viđeni na Zapadu.

Poruka i dejstvo članka "Korijeni muslimanskog gnjeva" osnaženi su slikom na naslovnoj strani časopisa *Atlantic Monthly* koja pokazuje namrgođenog, bradatog muslimana s američkim zastavama u njegovim ljutitim očima. Prijeteći motiv i konfrontirajući ton upotpunjeni su dvjema slikama u članku koje, tobože, predstavljaju suštinsko muslimansko viđenje Amerike kao neprijatelja. Prva prikazuje zmiju sa zvijezdama i prugama kako prelazi pustinju

[24] Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly,* September 1990, Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 72, no. 3 (Summer 1993).

(američka dominacija ili prijetnja arapskom svijetu). Druga pokazuje zmiju otrovnicu spremnu za napad iza bezazlenog pobožnog muslimana koji se moli.[25] Ove slike učvršćuju senzacionalističke stereotipe, i njima se htjelo provocirati čitaoca i utvrditi kratkovidno viđenje stvarnosti. Muslimani su odjeveni u "tradicionalnu" odjeću, bradati su i imaju turbane, uprkos činjenici da se većina muslimana (i većina "fundamentalista") tako ne odijeva i tako ne izgleda. Time se ojačava predstava o islamskim aktivistima koji, tobože, stilom života i mentalitetom pripadaju srednjem vijeku.

Naslov "Korijeni muslimanskog gnjeva" utvrđuje intonaciju i očekivanje. Da li bismo mi tolerirali slične generalizacije u analiziranju i objašnjavanju zapadnih aktivnosti i motiva? Koliko često čitamo članke koji govore o kršćanskom ili jevrejskom gnjevu? U sličnom tonu, o nuklearnoj sposobnosti muslimanskih zemalja, na primjer Pakistana, često se govori u pojmovima kao što je "islamska bomba", što implicira postojanje monolitnog muslimanskog svijeta koji ugrožava Izrael i Zapad. Očekujemo li da se izraelska ili američka nuklearna sposobnost opisuju pojmovima jevrejska ili kršćanska bomba? Pojedini muslimani su izraelsko bombardiranje Bejruta u osamdesetim opisali kao ishod akcije u kojoj "jevrejski dječaci bacaju kršćanske bombe" - opis za koji bi većina na Zapadu našla da je netačan i uvredljiv.

Postoji pouka koju bi trebalo naučiti iz promašaja talentiranih analitičara koji su nastavili da upozoravaju na opasnost monolitne komunističke prijetnje, dok je Sovjetski savez, u stvari, bio ekonomska korpa za otpatke koja se iznutra raspadala. Stavovi pristrasnih analitičara koji potenciraju udobne stereotipe i zapadne sekularne pretpostavke moraju biti prevazideni ako hoćemo da izaberemo ideološke zamke i predrasude političkih analiza inspiriranih preuveličanom prijetnjom.

Bučananovu (Patrick Buchanan) viziju predstojećeg sukoba islama i Zapada kao samo još jednog stupnja u historijskom (ako ne neizbježnom) obrascu konfrontacije ojačao je Bernard Luis:

[25] Lewis, "Roots of Muslim Rage", 47, 51.

> Borba između islama i Zapada traje četrnaest stoljeća. Ona se sastoji od dugih razdoblja napada i protivnapada, svetih i krstaških ratova i osvajanja. Veliki dio muslimanskog svijeta danas je ponovo obuzet snažnim osjećanjem ozlojedenosti u odnosu na Zapad. 'Iznenada', piše istaknuti historičar islama Luis, 'Amerika je postala glavni neprijatelj, inkarnacija zla, đavolski protivnik svega što je dobro i - ono što je važno za muslimane - protivnik islama. Zašto?[26]

Islam i muslimani su predstavljeni tako da su oni podstrekači i protagonisti rata koji traje četrnaest stoljeća. Islam je agresor. Islam i postupci muslimana se smatraju odgovornim za napade, džihad, osvajanja, dok se Zapad predstavlja defanzivnom stranom koja odgovara na napade krstaškim ratovima i rekonkvistama. Uprkos stoljetnoj konfrontaciji, čitalac je obaviješten da je Amerika "iznenadna" postala glavni neprijatelj, personifikacija zla itd. Ako je današnja prijetnja "iznenada", onda će čitalac logično zaključiti da muslimani imaju historijsku sklonost ka nasilju i mržnji prema Zapadu, ili da su to emocionalni, iracionalni i ratu skloni ljudi.

Većina diskusija o "islamskoj prijetnji" ili korijenima "muslimanskog gnjeva", uključuje iznenađujuće malo podataka i uočavanja razlika koje se tiču prirode i oblika islamskog buđenja. U "Korijenima islamskog gnjeva" profesor Luis nam kaže gdje su korijeni muslimanskog gnjeva, ali ne uspijeva da identificira te ljute muslimane. On propušta da prizna da se islamske organizacije i aktivisti, mada dijele opću ideološku saglasnost, ustvari međusobno razlikuju. U svom članku profesor Luis nas veoma malo upućuje u to koje su njihove posebne organizacije, kao i u to kakvi su obrazovanje, društvena pozadina i aktivnosti (osim nasilja i terorizma) njihovih članova. Malo je toga što proturječi stereotipu neobičnih, nazadnih likova iz drevnog doba. Čitalac uopće ne saznaje zašto se islamski aktivizam čini atraktivnom mogućnošću za mnoge obrazovane muslimane. Dominantna predstava koja nam se nudi jeste predstava radikalnih, marginaliziranih i, često, nasilnih revolucionara odjevenih u tradicionalnu odjeću i sukobljenih s modernošću. Kao što je izraelski

---

[26] Lewis, "Roots of Muslim Rage", 2.

komentator primijetio: "Ma kako komunizam bio loš, on nikada nije bio korak nazad u rani srednji vijek. Teško je predvidjeti kako će demokratije zi. stoljeća biti u stanju živjeti u miru sa snagama odlučnim da dokažu kako se zadnjih hiljadu godina nije desilo."[27] Takvi opisi sprječavaju čitaoce da shvate da većina tzv. fundamentalističkih organizacija efektivno funkcionira unutar političkog sistema jer su osnovane u gradovima, jer ih vode obrazovane vođe koje privlače studente i obrazovane sljedbenike, koji su dobro pozicionirani u svojim profesijama (inženjeri, ljekari, advokati, oficiri), ili da one osiguravaju društvene i medicinske usluge.

Selektivnost mnogih analiza islamskog aktivizma propušta da vidi razloge odbijanja i kritičkog odnosa prema Zapadu koje iznose aktivisti (i mnogi Arapi i muslimani): američko priklanjanje Izraelu i podrška ugnjetačkim režimima (šahovom Iranu, Nimejrijevom Sudanu, Libanu). Čitaocu se uopće ne pruža prilika da razmotri razloge koji stoje iza stavova i akcija aktivista, prije nego što ih jednostavno odbaci kao one koji su provocirani sukobom civilizacija ili slijepom i racionalnom privrženošću vjeri.

Panislamske vizije

I u prošlosti i u sadašnjosti strah od monolitne islamske prijetnje često je izražavan panislamskom terminologijom. Trijumfalna kolonijalna Evropa "sve otpore svojoj dominaciji vidjela je kao kobnu konspiraciju. Takvu zavjeru mogao je da inspirira jedino surovi makijavelistički duh. (...) Gdje god se pokazao bilo kakav znak antiimperijalizma, čak i ako je to bila čisto lokalna reakcija krivica je pala na panislamizam".[28] Uprkos razbijenosti muslimanskog svijeta, početkom dvadesetih godina, u toku mandatnog perioda i stalne evropske dominacije, tendencija da se u svemu vidi monolitni

[27] Lewis, "Roots of Muslim Rage", 2.
[28] Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique o f Islam* (Seattle: University of Washington Press, 1987), p. 67.

panislamski svijet i "uzavrelo" islamsko previranje ostala je čvrsto ukorijenjena na Zapadu.

> U času očiglednog trijumfa, zapadna dominacija je osporena kao nikad ranije. U toku posljednjih sto godina zapadne nadmoći dogodila se snažna unutrašnja promjena u muslimanskom svijetu. Plima zapadne agresivnosti najzad je pokrenula "nepokretni" Istok. Konačno je islam postao svjestan svoje oronulosti, i to je prouzrokovalo vrenje dvjesta pedeset miliona Poslanikovih sljedbenika od Maroka do Kine i od Turkestana do Konga. (...) Danas u islamu ključaju snažne sile koje oblikuju muslimanski svijet.[29]

Ako je bilo ko posumnjao u to da je panislamizam bio globalna prijetnja Zapadu, sukob civilizacija, pobuna pothranjivana mržnjom, trebalo je samo da čuje upozorenje čuvenog orijentaliste Leona Ketanija (Caetani), koje je, govoreći o efektu Prvog svjetskog rata, upozorio:

> Potres je do temelja uzdrmao islamsku orijentalnu civilizaciju. Cio orijentalni svijet, od Kine do Mediterana, sada je u previranju. Svuda gori skrivena vatra antievropske mržnje. Nemiri u Maroku, bune u Alžiru, nezadovoljstvo u Tripoliju, tzv. nacionalistički pokušaji u Egiptu, Arabiji i Libanu, predstavljaju različite manifestacije istog dubokog osjećanja i za cilj imaju pobunu orijentalnog svijeta protiv evropske civilizacije. Glavni razlog ovog previranja jeste saznanje da Antanta želi da razbije Osmansko carstvo dijeleći njegovu teritoriju svjetskim silama i ustupajući Palestinu Jevrejima.[30]

Strah od panislamske, globalne pobune traje i danas. Poslije Iranske revolucije, poziv ajetullaha Homeinija na dizanje novih islamskih revolucija našao je spremne vjernike ne samo u muslimanskom svijetu nego i na Zapadu. U Francuskoj je Rajmond Aron (Ravmond) "upozorio na islamski 'revolucionarni val', izazvan 'fanatizmom Poslanika i nasiljem ljudi', koji je oslobodio ajetullah Homeini".[31] Ministar spoljnih poslova Sjedinjenih Američkih Država

---

[29] Lothrop Stoddard, *The New World of Islam* (New York: Scribner's, 1921), PP. 23-24.

[30] Kao što je navedeno *u New York Times,* June 1, 1919, P. 9.

[31] Raymond Aron, `L'Incendie', *L'Express,* December 1, 1979, kao što je navedeno u Piscatori, *Islam in a World of Nation States, p. 39.*

Sajrus Vens (Cyrus Vance) je 1980. god. izjavio da je glavni razlog njegove primjedbe vojnoj misiji koja je imala za cilj spašavanje američkih talaca u Iranu bio strah od "islamsko-zapadnog rata". "Homeini i njegovi sljedbenici, sa ši'ijskom sklonošću prema mučeništvu, mogli su ustvari da smatraju dobrodošlom američku vojnu akciju, kao način ujedinjenja muslimanskog svijeta protiv Zapada."[32] Deceniju kasnije, poslije pada komunizma, zapadne i muslimanske vlade i komentatori ponavljaju ove zabrinutosti. M. J. Akbar, indijski, muslimanski pisac, napisao je da će "slijedeći neprijatelj Zapada zasigurno doći iz muslimanskog svijeta. Opće je ubjeđenje među islamskim narodima od Maroka do Pakistana da će borba za novi svjetski poredak početi".[33]

Neke vlade u muslimanskom svijetu, kao što su one Egipta, Tunisa, Alžira, Turske i Pakistana (pod Benazir Bhutto), koristile su ne samo regionalnu fundamentalističku prijetnju već i globalnu da bi zadobile veće razumijevanje i pomoć od Zapada i kako bi opravdale svoju često indiskriminirajuću represiju nad islamistima. Oni ne uspijevaju napraviti dovoljnu razliku između onih koji nastoje nasilnom revolucijom srušiti politički sistem i onih koji, djelujući unutar sistema, izazivaju vlast vladajuće elite. Kao što sam ranije zabilježio, izraelska vlada, sada kada više nije u stanju sebe predstavljati kao branik od širenja komunizma na Bliskom istoku (što je bila uloga koja je snažno opravdavala značajnu američku pomoć), u političkom islamu je našla ne samo domaću prijetnju, već i novu, opakiju globalnu prijetnju:

> Naša borba protiv smrtonosnoga islamskoga terorizma ima za cilj probuditi svijet, koji spava u svojoj naivnosti... Mi pozivamo sve narode, sve nacije da obrate pažnju na opasnost inherentnu u islamskom fundamentalizmu... Ovo je stvarna i ozbiljna opasnost koja prijeti svjetskom miru.... Mi stojimo na liniji odbrane od opasnosti fundamentalističkog islama.[34]

[32] Cyrus Vance, *Hard Choices: Critical Years in American Foreign Policy* (New York: Simon & Schuster, 1983), pp. 408, 410, kako je citirano u Piscatori, *Islam in a World of Nation States.*

[33] Kako je citirano u Huntington, "Clash of Civilizations," p. 32.

[34] Parks, "Israel Sees Self Defending West Again."

I turska vlada, više nemoćna da sebe predstavlja kao tampon državu na putu širenja komunizma ka NATO-vom južnom krilu, "sebe sada predstavlja u novom svjetlu kao tampon državu i branik samo ovoga puta protiv revolucionarnog islama".[35] Bivša premijerka Tansu Ciller upozoravala je da ne bude li Turska primljena u Evropsku ekonomsku zajednicu, "doći će do konfrontacije u svijetu... Fundamentalisti će naći plodno tlo da na njemu rastu, i onda će ovo biti posljednja tvrđava koja će pasti".

Kolumnista Čarls Krauthamer je napisao: "Historiju vodi nova snaga političko buđenje islamskog svijeta."[36] Ovaj izazov je zloslutniji zato što je panislamski. To je "globalna intifada", koja obuhvata ne samo srce nego i periferiju muslimanskog svijeta gdje se islam sukobljava s nemuslimanskim zajednicama - u Kašmiru, Azerbejdžanu, na Kosovu u Jugoslaviji, u Libanu i na Zapadnoj obali. Sličan stav je iznio i Hirš Gudmen (Hirsh Goodman): "Početna prijetnja koju gledamo kako ugrožava Egipat - nezaustavljivo širenje radikalnog, beskompromisnog, nasilnog i militantnog islamskog fundamentalizma - ni u kom slučaju nije unikatna. Alžir, Tunis, Jordan, neke zemlje Zaliva, Turska, Malezija, Indonezija su, u različitim stepenima, u istoj krizi.[37]

Krauthamerove riječi održavaju monolitan, redukcionističko-prijeteći pristup islamskom svijetu. Fundamentalizam je poistovjećen s "fundamentalističkim homeinizmom koji maše Kur'anom".[38] Uprkos priznavanju višestrukih motiva (religijskih i nereligijskih) i različitih političkih konteksta, Krauthamer uspostavlja jedinstvo tvrdeći da u ovim eksplozijama koje se nasumice događaju postoji "duboki historijski tok", govoreći o "panislamskom zahtjevu" i naglašavajući zajedničku političku nit i geografsko jedinstvo "globalne intifade".[39] Korištenje ovih pojmova stvara prije imaginarno nego empirijsko nadnacionalno islamsko jedinstvo i stvarnost.

---

[35] John Darton, "Islamic Fundamentalism Is on the Rise in Turkey," *International Herald Tribune,* March 3, 1995, P. 2.
[36] Krauthammer, "The New Crescent".
[37] Goodman, "Green Curtain".
[38] Krauthammer, "The New Crescent".
[39] Krauthammer, "New Crescent *of* Crisis".

Tvrdnja o "globalnoj intifadi" također odvraća pažnju od stvarne prirode nezadovoljstva u palestinskoj intifadi implicirajući to da je ona jednostavno dio nacionalnog islamskog ustanka a ne arapsko-izraelski problem. Intifada je, prije svega, ustanak arapskih muslimana i kršćana. Primarni uzrok intifade nije bio islam ili islamski revivalizam nego izraelska okupacija Zapadne obale i Gaze i očajanje mladih Palestinaca. Islamska dimenzija sukoba (Hamas i Islamski džihad) znatno se povećala kad se palestinsko vođstvo pokazalo nesposobnim da efikasno riješi situaciju. (Slična situacija se nastavlja i u periodu nakon potpisivanja Mirovnog sporazuma). Štaviše, sintagma "globalna intifada" nameće vještačko jedinstvo događajima koji se javljaju u sasvim različitim kontekstima i zamagljuje duboke razlike između Kašmira i Kosova, Azerbejdžana i Libana.

Izgleda ironično to što Krauthamer, dok aplaudira promjeni vlasti i političkim nemirima u istočnoj Evropi, na Balkanu i Kavkazu koji su doveli do pada komunizma, muslimanske zahtjeve za samoodređenje smatra razlogom za zabrinutost. Krauthamer je u čudnom položaju kad insistira na onome što on identificira kao suštinski nezavisne pokrete u muslimanskom svijetu zo. stoljeća. Prva faza dogodila se u toku prve polovine zo. stoljeća kada je srce islamskog svijeta, od Maroka do Pakistana (...), zbacilo evropski imperijalizam u procesu koji je ranije počeo i, može se reći, kulminirao s revolucijom u Iranu". Druga faza je "dalja evolucija islamskog revivalizma - zahtjev muslimanskog stanovništva za lokalnom hegemonijom u granicama islamskog svijeta".[40] Da li su sloboda i samoodređenje ili upotreba nasilja radi sticanja nezavisnosti i suverenosti manje vrijedni i predstavljaju li prijetnju ako su preduzeti u ime vjerskog ili etničkog nacionalizma? Da li je zapadni sekularizam (liberalni sekularni nacionalizam) uslov slobode međunarodne zajednice?

[40] Ibid.

Panislamski mit

Monolitni islam je stalno prisutan zapadni mit koji nije zasnovan na stvarnosti muslimanske historije. Zaista, kada je to zgodno, zapadni komentatori troše malo vremena na podjele i bratoubilačke sukobe u arapskom i muslimanskom svijetu i ne ističu njegovu trajnu nestabilnost. Senator Albert Gor (Gore), govoreći o sirijsko-iračkim odnosima, primijetio je: "Ba'sistički Sirijci su alevije, sljedbenici ši'ijske hereze, dok su Iračani sunnije. Dovoljan razlog za mržnju i ubistva u ovom dijelu svijeta."[41] Kada je to, opet, zgodno, islam, Arapi i muslimanski svijet se predstavljaju kao ujedinjeni blok koji drži ravnotežu Zapadu. Ma koliko da ideali arapskog nacionalizma ili islama govore o jedinstvu i identitetu nacionalne zajednice, historija kazuje nešto drugo. U najboljem slučaju, pojedini muslimani, kao u Iranskoj revoluciji, ostvarili su prolazno jedinstvo, uprkos zajedničkoj prijetnji, i solidarnost koja se osipa lahko, onako kako je i formirana, kad opasnost prođe i konkurentski interesi ponovo prevladaju. Nemoć arapskog nacionalizma, arapskog socijalizma, Iranske Islamske Republike ili muslimanskog suprotstavljanja sovjetskoj invaziji u Afganistanu da uspostave nadnacionalno ili vjersko jedinstvo, kao i dezintegracija arapske koalicije (Irak i države Zaliva) protiv Irana, osnovane poslije Iransko-iračkog rata, predstavljaju nekoliko savremenih primjera. Kao što je Džejms Piskatori primijetio, "problem s jedinstvenim odgovorom jeste u tome što on skriva stvarnost (...) dubokih nacionalnih razlika i interesa među muslimanima".[42]

I u spoljnoj politici očituje se prije raznolikost nego panislamsko jedinstvo. Zbog konfliktnih nacionalnih interesa ili prioriteta, zajednička "islamska" orijentacija pojedinih vlada otkriva labavo jedinstvo ciljeva u međudržavnim i međunarodnim odnosima. Gaddafi

[41] "Exit Lebenon", *The New Republic,* November 12, 1990.
[42] Za raspravu o ovome vidjeti James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States, p. 149.*

je bio ljuti neprijatelj Sadata i Nimejrija u vrijeme kada su sva trojica stvarala "islamski" imidž, a Homeinijev islamski Iran stalno je pozivao na rušenje saudijskog dvora u ime islama, tako da je njihovo rivalstvo skoro zaprijetilo erupcijom za vrijeme godišnjeg hodočašća u Mekku. Vlade koje se identificiraju s islamom također održavaju različite odnose sa Zapadom. Dok su libijski i iranski odnosi sa Zapadom i, naročito, sa Sjedinjenim Američkim Državama često bili konfliktni, Sjedinjene Države su u Saudijskoj Arabiji, Egiptu, Kuvajtu, Pakistanu i Bahrejnu imale jake saveznike. Nacionalni interes i regionalna politika, prije nego ideologija ili religija, ostaju glavne determinante u formuliranju spoljne politike.

Sukob civilizacija

Promjenu muslimanskog stava prema Zapadu, od divljenja i nadmetanja do neprijateljstva i odbacivanja se često redukuje na sukob različitih (skoro međusobno isključivih) civilizacija:

> Fundamentalističke vođe ne griješe kada zapadnu civilizaciju vide kao najveći izazov načinu života koji žele da zadrže ili obnove za svoje narode. Sada bi trebalo da bude jasno da se suočavamo s raspoloženjem i pokretom koji nadilaze ravan problema, politika i vlada koje ih vode. Radi se o sukobu civilizacija, što je možda iracionalna, ali sigurno historijska reakcija starog suparnika protiv našeg jevrejsko-kršcanskog naslijeđa, naše sekularne sadašnjosti i njihove svjetske ekspanzije.[43]

Naglašavaju su stereotipne dihotomije: islam protiv Zapada, fundamentalizam protiv modernosti, statična tradicija protiv dinamične promjene, želja za vraćanjem ili očuvanjem prošlosti protiv prilagođavanja modernom životu. Svi tzv. fundamentalisti tretirani su na isti način, što zamagljuje činjenicu da mnogi imaju savremeno obrazovanje, da se nalaze na odgovornim profesionalnim položajima i

[43] Lewis, "Roots", p. 56-60.

da učestvuju u demokratskom procesu. Štaviše, uzroci sukoba su jednostavno svedeni na sukob civilizacija. Primat konkurentskih političkih interesa, politike i spornih pitanja odbačen je ili zatamnjen vizijom stoljećima starog suparništva između "njih i nas". Historija još jednom svjedoči o tome da islam odmjerava snagu sa Zapadom, s "našim jevrejsko-kršćanskim" i "sekularnim" Zapadom, svjedoči o konfrontaciji konkurentskih i sukobljenih vizija i misija. Ovaj pristup je valjan i koristan koliko i pokušaj Saddama Husejna (kao i ajetullaha Homeinija prije njega) da zapadni antagonizam reducira na krstaški imperijalizam protiv ugnjetenih masa arapskog i muslimanskog svijeta.

Odbijanje potrebe za bavljenjem posebnim političkim ili društveno-ekonomskim pitanjima također negira bili kakvu mogućnost podjele odgovornosti. Kako Zapad može da odgovori na ono što je očigledno emocionalno i "iracionalno", na napade ljudi koji su vođeni svojim neodoljivim strastima i mržnjom? Objašnjavajući ovaj fenomen, Džejms Piskatori primjećuje:

> Bez obzira na to da li je posrijedi bio osmanski pokušaj da se onemoguće kršćanski nacionalisti ili muslimanski pokušaj da se stekne nezavisnost od Zapada, islam je bio fanatičan zato što se protivio imperijalnim interesima. Ali, riječ je o obrnutoj formulaciji koja je postala uobičajeno objašnjenje muslimanskog ponašanja: islam je bio neprijateljski raspoložen prema Zapadu zato što je bio fanatičan.(...) Sljedstveno tome, na muslimane se gledalo kao na jednoobraznu, emocionalnu i, ponekad, nelogičnu rasu koja se pokreće kao jedno tijelo i govori kao jedan glas.[44]

Ovaj obrazac istrajava. Kao što su mnogi u prošlosti odbacivali političke realnosti muslimanskokršćanskih odnosa zaklanjajući se iza aveti "muslimanskog fanatizma", tako se danas muslimani opisuju kao ljudi koji su , mada ljubazni i s bogatom vjerskom tradicijom i civilizacijom, skloni mržnji i gnjevu:

---

[44] James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 38.

> U trenucima prevrata i rušenja, kada se uzburkaju dublje strasti, ponos i ljubaznost prema drugim mogu postati mješavina gnjeva i mržnje koji primoravaju čak i vlasti drevnih i civiliziranih zemalja (Iran), kao i predstavnike (ajetullah Homeini) velike duhovne i etičke religije, da podrže kidnapiranje i atentate i pokušaju da u životu svog Poslanika nadu opravdanje i primjere takvog djelovanja.[45]

Mnogi ljudi - vjernici i nevjernici, muslimani i jevreji, kršćani, sići i Hindusi - postaju agresivni kad su ugroženi njihovi opstanak i interesi. A muslimani nisu jedini koji koriste vjeru da racionaliziraju i legitimiraju svoje postupke. Gnjev i mržnja ili korištenje religije da se racionaliziraju i opravdaju nečije akcije nisu svojstveni samo muslimanima. U stvarnosti, većina "civiliziranih" naroda, uobičajeno ljubaznih i učtivih, ispoljava gnjev protiv zla i mržnju protiv neprijatelja kao normalan odgovor na gnusne zločine, ratne neprijatelje, držanje talaca i terorizam. Da li su pouke krstaških ratova i inkvizicije, evropskog imperijalizma i kolonijalizma izblijedile iz sjećanja, pouke iz vremena kada su pape i monarsi, sveštenici i vojnici, sve poduhvate često pravdali religijom - Bogom i zemljom, krunom i krstom?

Isuviše često se o islamu i muslimanskom svijetu govori kao o monolitnoj pojavi, o tome da svi vjeruju, osjećaju, misle i djeluju kao jedan. Govoriti o "predstavniku velike duhovne i etičke religije" znači ovjekovječiti predstavu monolitnog muslimanskog svijeta viđenog kroz prizmu Irana i ajetullaha Homeinija. Ajetullah Homeini je bio jedan, ali ne jedini, predstavnik islama. Ne postoji islamski papa. Viđenje svih muslimana i svih događaja u muslimanskom svijetu kroz prizmu Homeinija i revolucionarnog Irana duboko je djelovalo na američku percepciju islama i događaja na Srednjem istoku. To često zamagljuje razlike i podjele u muslimanskom svijetu: mnoge zemlje i muslimani nisu slijedili Homeinijevo vođstvo; Iran je pretrpio neuspjeh ili, u najboljem slučaju, postigao veoma ograničen uspjeh u izvozu ili podsticanju islamskih revolucija; osim Homeinijevog, čuli su se i mnogi drugi glasovi koji su se zalagali za Salmana Rušdija.

[45] Ibid.

Stvaranje predstave o imaginarnom monolitnom islamu dovodi do vjerskog redukcionizma koji političke sukobe u Sudanu, Libanu, na Kosovu u Jugoslaviji i Azerbejdžanu razmatra prvenstveno koristeći religijske pojmove kao što je, na primjer, pojam "islamsko-kršćanski sukobi". Mada zajednice na ovim područjima, šire gledano, mogu biti identificiranje kao kršćanske i muslimanske, ipak je istina da lokalna sporenja i građanski ratovi, kao što je slučaj s katoličkim i protestantskim zajednicama u Sjevernoj Irskoj, imaju mnogo više zajedničkog s političkim (etnički nacionalizam, autonomija i nezavisnost) i društveno-ekonomskim pitanjima nego s religijom.

Dalje od sukoba: vjersko buđenje i desekularizacija društva

U prošlosti je uloga religije i kulture bila ignorirana ili potcijenjena. Danas, međutim, priznavanje njihove uloge u međunarodnim odnosima dovelo je kod nekih do pretjeranog ubjeđenja u neizbježni sukob civilizacija. Najjasnija, najprovokativnija i najuticajnija artikulacija ove pozicije jeste "Sukob civilizacija" Samuela Huntingtona. Huntington tvrdi da će u posthladnoratovskom periodu "sukob civilizacija dominirati globalnom politikom. Linije razdvajanja između civilizacija postat će borbene linije budućnosti... Naredni rat, ako ga bude bilo, bit će rat između civilizacija".[46] Za Huntingtona, modernim periodom dominirali su sukobi između nacija i ideologija - velesila tokom Hladnoga rata. Za razliku od civilizacija, koje su mnogo trajniji izvor identiteta i sukoba, nacionalne države su relativno nove, kao što je i njihova uloga primarnih igrača u globalnoj politici. U sve manjem i sve povezanijem svijetu, u svijetu u kome nacionalna država kao izvor identiteta slabi, temeljne razlike između civilizacija postale su izraženije, što je očito u sve manje sekularnom svijetu u kome je "fenomen povratka korijenima" postao veoma istaknut.[47] Sve ovo dešava se u vrijeme kada se, primjećuje Huntington, dešava tranzicija iz faze u kojoj je dominirao Zapad u fazu u kojoj se nezapadne civilizacije

[46] Huntington, "Clash of civilizations", 22, 39.
[47] Ibid., 26.

pomaljaju kao značajni međunarodni igrači: "nezapadne civilizacije više nisu predmeti povijesti kao mete zapadnog kolonijalizma, već se pridružuju Zapadu kao pokretači i kreatori povijesti".[48] Huntington civilizaciju definira kao "kulturni entitet... najviše kulturno grupiranje... definirano i zajedničkim objektivnim elementima kao što su jezik, historija, religija, običaji i institucije, i subjektivnom samoidentifikacijom naroda... Civilizacija može uključivati nekoliko nacija ili samo jednu."[49] Među glavnim civilizacijama su Zapad, islam, Latinska Amerika, Kina i Japan.

Huntington prihvata prevazidenu monolitnu ideju civilizacije i podjednako citira nekritičke protivzapadne glasove. U stvarnosti, civilizacije su, kao i zemlje, kompleksne, sadržavaju različita, često suprotstavljena ubjeđenja, vrijednosti i snage koje se ne podaju lahko generaliziranju. On ne uspijeva da ozbiljno raspravi veliku raznovrsnost i različitosti (političke i kulturne) i sukobe koji postoje ne samo između, već i unutar muslimanskih (pa i kineskih) zemalja i društava. Štaviše, iako neka zajednička ubjeđenja ili karakteristike (jezik, religija ili običaji) možda postoje na Zapadu, Latinskoj Americi ili u muslimanskom svijetu, njihove historije i politike otkrivaju obim u kome nacionalni identiteti i interesi, političke i ekonomske sile, često poriču to jedinstvo. Prvi i Drugi svjetski rat, u kojima se Njemačka sukobila sa većinom Evrope i Amerike, svjedoci su lomljivosti zapadne civilizacije. Iransko-irački rat, podjele unutar muslimanskog svijeta vezano za podršku Zalivskom ratu iz 1991. god., sukobi među muslimanskim zemljama, a posebno samoproklamiranim "islamskim" državama i republikama (kao što su Saudijska Arabija, Iran i Libija), kao i sukobi među islamskim pokretima, pobijaju postojanje Huntingtonove monolitne prijetnje, islamske civilizacije. Slično je i sa konfucijanskom civilizacijom. Vjera u monolitnu ideju civilizacije rezultira ubjeđenjem da su neke civilizacije dijametralno suprotstavljene (Zapad naspram islamske i konfucijanske civilizacije), što stvara mogućnost sukoba civilizacija. Da bi podržao svoju poziciju,

[48] Ibid., 23.
[49] Ibid., 24.

Huntington se, pomalo nevjerovatno, ne zadovoljava, kao mnogi drugi, vidjeti "islamski fundamentalizam" kao prijetnju Zapadu, već sam islam. "Suštinski problem za Zapad nije islamski fundamentalizam. To je islam; drugačija civilizacija čiji pripadnici su ubijeđeni u superiornost svoje kulture, i koji su opsjednuti inferiornošću svoje moći."[50] Još jednom, ovdje b "muslimanska" ili "islamska civilizacija" bio mnogo primjereniji termin nego "islam", s obzirom da se islam uglavnom i specifično odnosi na vjeru islama, koja je važna komponenta muslimanske ili islamske civilizacije, ali je samo jedna njena komponenta. Nasuprot islamu, Huntington vidi monolitni Zapad, čija različitost ga neminovno vodi u sukob sa islamom: "Problem za islam nije CIA ili Ministarstvo odbrane Sjedinjenih Država. To je Zapad, različita civilizacija čiji pripadnici su ubijedeni u univerzalnost svoje kulture i koji vjeruju da ih njihova superiorna moć, iako u opadanju, obavezuje da tu kulturu promoviraju svuda po svijetu. To su osnovni sastojci koji dolijevaju ulje na sukob islama i Zapada."[51] Huntington pretpostavlja da postoji monolitni Zapad, zapadna civilizacija, koja prihvata njegovu definiciju svoga svjetonazora. Francuska, međutim, kao i mnoge druge evropske zemlje, pruža otpor prodoru kako arapske tako i američke kulture u francusku kulturu.

Huntington je potcjenjivanje religije i kulture u globalnoj politici i međunarodnim odnosima u prošlosti zamijenio naglaskom na moći kulturnog zajedništva kao ekonomske i političke snage i na njegovu sposobnost da ujedinjuje preko državnih granica i da tako proizvede efektivne ekonomske i političke igrače. Religija i etnicitet uvijek su bili izvor primarnog identificiranja za mnoge, posebno za nemodernu elitu. Obim u kome su sekularne teorije, i posebno one vezane upravo za modernizaciju i razvojnu teoriju koju je on zajedno sa drugima formulirao tokom šezdesetih, previdjele ove realnosti sada rezultiraju u Huntingtonovoj tendenciji da prenaglašava kulturne razlike. To doprinosi podjednako nakaznoj viziji koja prenaglašava jaz, ili "linije razgraničenja" koje dijele civilizacije. Rezultat je sklonost da se

---

[50] Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1997), P. 217.
[51] Ibid., 218.

projiciraju transnacionalne političke i ekonomske prijetnje: "Linije razdvajanja između civilizacija smjenjuju političke i ideološke granice Hladnoga rata kao centri kriza i krvoprolića."[52]

Huntington identificira "konfucijansko-islamsku vezu kako se pomalja da izazove zapadne interese, vrijednosti i moć", zaključujući da će "centralni fokus sukoba u neposrednoj budućnosti biti između Zapada i nekoliko islamsko-konfucijanskih zemalja".[53] Ovo gledište riskira da se oklizne u rasističku percepciju kulturne prijetnje. Huntington obilježava islam kao starog neprijatelja Zapada, "sukob uzduž linija razdvajanja između Zapada. i islama bijesni već 1300 godina,"[54] i kao ideološkog neprijatelja Zapada, "zapadne ideje individualizma, liberalizma, konstitucionalizma, ljudskih prava, jednakosti, slobode, vladavine prava, demokratije, slobodnog tržišta, odvajanja crkve i države, često imaju malo odjeka u islamskoj (i drugim) ... kulturama."[55]

Posmatrajući "poput mlađaka oblikovan blok država" od Afrike do Centralne Azije i sukobe između muslimana i pravoslavnih Srba na Balkanu, hindusa u Indiji, jevreja u Izraelu i katolika na Filipinima, on zaključuje da "islam ima krvave granice".[56] Huntingtonova kasnija knjiga, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, pružio je Huntingtonu priliku da proširi tezu iz svoga članka, kao i da je popravi ili izmijeni. Međutim, on je odabrao da jednoj sekciji da podnaslov "Krvave granice islama", kao i da izjavi da "granice islama su krvave, kao i njegovo dvorište".[57] Tako je ustrajao na provokativnoj i nepreciznoj frazi "islam ima krvave granice" umjesto da kaže da muslimani imaju krvave granice ili da zemlje u muslimanskom svijetu imaju krvave granice. Fraza eksplicitno pripisuje prolijevanje krvi religiji islama, a ne samo postupcima nekih muslimana. Štaviše, ona ne

---

[52] Huntington, "Clash *of* Civilizations?".
[53] Ibid., 45-48.
[54] Ibid., 31.
[55] Ibid, 40.
[56] Ibid., pp. 34-35. Str. 254 naslov sekcije (Islam's Bloody Borders) i fraza "Islam's borders are bloody and so are its innards" p. 258.
[57] *Huntington, Clash, of Civilizations and the Remaking of World Order, p.* 258.

pravi razliku između legitimne i nelegitimne upotrebe sile. Da li bi, dakle, bilo prihvatljivo bez pravljenja ikakvih razlika izraelsku politiku na Zapadnoj obali i Gazi, ili na jugu Libana okarakterizirati sa "židovstvo ima krvave granice" ili izjaviti nešto slično o budizmu u Šri Lanki ili hinduizmu u Indiji?

Huntington je u pravu kada primjećuje da identificiranje u terminima religije i etniciteta može doprinijeti "mi/oni" gledanju. Nažalost, sam Huntington, svojim predstavljanjem različitih, gotovo dijametralno suprotstavljenih civilizacija (konfucijanska, islamska, zapadna), doprinosi problemu nudeći intelektualno opravdanje. Tendencija da se svijet vidi u bipolarnim terminima je ljudska sklonost koja je uvijek koristila svaku razliku u identitetu u procesu samodefiniranja, društvenim odnosima i međunarodnim odnosima - ja pripadam ovoj familiji ili selu umjesto toj familiji ili selu; ja sam sekularista a ne religiozan; vjernik a ne nevjernik; kapitalista a ne komunista; Prvi svijet nasuprot Trećem svijetu. Ona se pothranjuje dosadašnjom tendencijom u našim školskim sistemima da se druge vjerske tradicije i kulture ili ignoriraju ili tretiraju kao misteriozne, strane, čudne, inferiorne i atavističke. Kao rezultat, i nepismeni i visokoškolovani, iz različitih razloga, vrlo često ne poznaju druge tradicije, vrlo su skloni da ih posmatraju u "mi" i "oni" kontekstu, često spremni da porede ideale svoje zemlje, religije ili civilizacije sa negativnim realnostima drugih. Štaviše, Huntington ispravno primjećuje, "Svijet sukobljenih civilizacija je, međutim, neizbježno svijet duplih standarda: ljudi primjenjuju jedne standarde na njima srodne zemlje i drugačije standarde na druge."[58]

Politički, kao i vjerski izazov današnjice, čak mnogo više nego u prošlosti, u sve globalnijem, sve međusobno zavisnijem svijetu, jeste prepoznati ne samo naše konkurentske interese već i naše zajedničke interese. Američka politika prema Japanu ili Saudijskoj Arabiji nije utemeljena na osjećaju o zajedničkoj kulturi, religiji ili civilizaciji, već na zajedničkim ili grupnim interesima. Transformacija judaizma i kršćanstva kako bi akomodirali pluralizam, bila je utemeljena na

[58] Huntington, "Clash of Civilizations?", 36.

povijesnom iskustvu i konačnom shvatanju potrebe da se to desi. Saradnja može biti rezultat zajedničkog vjerskog ili etničkog backgrounda. Međutim, mnogo češće ona je rezultat zaključka o postojanju zajedničkih nacionalnih i strateških interesa. Iako sukob civilizacija može postati jasan poziv koji opravdava agresiju i ratovanje, buduće globalne prijetnje i ratovi bit će manje vezani za sukob civilizacija nego li za sukob interesa - ekonomskih i drugih.

Huntingtonovo zanimanje i pristup civilizacijama uvjetovani su perspektivom koja historiju vidi u terminima izvora sukoba - nacionalna država, ideologija (liberalna demokratija protiv komunizma), Hladni rat - i tako, tražeći izvor budućih sukoba, on naglašava razlike u vjerovanjima i vrijednostima. Ali to je samo dio stvarnosti. Naprimjer, iako postoje značajne razlike u doktrini, zakonu, institucijama i vrijednostima između judaizma, kršćanstva i islama, postoji također mnogo sličnosti između njih. Pripadnici svake od ovih religija sebe vide kao djecu Ibrahimovu/Abrahamovu. Svi su monoteisti, vjeruju u poslanstvo i božansku objavu, te imaju koncept moralne odgovornosti i pozivanja na polaganje računa. Ova zajednička perspektiva je posljednjih godina prepoznata u ideji judeo-kršćanske tradicije, konceptu koju neki polahko proširuju pa govore o judeo-kršćansko-islamskoj tradiciji. Iako su se veliki historijski sukobi i nasilne konfrontacije uistinu desile, one ne čine cijelu sliku. Ustvari, pozitivna razmjena i međuuticaj također se dešavao. Islamska civilizacija duguje "Zapadu" mnoge izvore koji su joj omogućili da posudi, prevede i potom razvije visoku civilizaciju koja je dala svoj vlastiti izvanredan doprinos filozofiji, znanostima i tehnologiji, dok je Zapad padao u tmine srednjega vijeka. Istovjetno, Zapad je ponovno preuzeo obnovljeno filozofsko i znanstveno naslijeđe od islamske civilizacije, ponovno prevodeći i prihvatajući znanje, koje je potom postalo temeljem renesanse. U moderno doba, muslimani slobodno preuzimaju ostvarenja moderne znanosti i tehnologije. Na mnogo načina, oni prolaze kroz period preispitivanja, reforme i oživljavanja. Ovaj proces, kao reformacija na Zapadu, uključuje ne samo intelektualno vrenje i vjersku debatu već i vjerske i političke nemire, nasilje i revoluciju.

Pitanje sukoba civilizacija dotiče se mnoštva fenomena i pomalja se u brojnim kontekstima uključujući demografsku prijetnju koja je posljedica rastuće muslimanske populacije na Zapadu, problem asimilacije, radikalne postupke kao što su bombardiranje Svjetskog trgovinskog centra, aferu s Rušdijem sa pratećim pitanjima slobode govora nasuprot smrtnoj kazni za blasfemiju, nastojanje Saddama Husejna da Zalivski rat predstavi kao još jedan čin u historijskom civilizacijskom sukobu između muslimanskog svijeta i Zapada i tvrdnju da su islam i demokratija, kao i modernost, nespojivi.

Islam na Zapadu

> "Čitav jedan milenij se borba za sudbinu čovječanstva odvijala između kršćanstva i islama. To se ponovo može dogoditi u 21. stoljeću. Jer dok nas ši'ije ponižavaju, njihova braće po vjeri nastanjuju zemlje Zapada."[59]

Za jedne, islamska prijetnja je intenzivirana vezom s političkim i demografskim činiocima. Otuda je Patrik Bučanan mogao napisati da, dok Zapad "pregovara o taocima sa ši'ijskim radikalima koji nas mrze", njihova braća muslimani nastanjuju zapadne zemlje. Muslimanska prijetnja ostaje globalna, dok se muslimani u Evropi, Sovjetskom Savezu i Americi "množe i napreduju".[60] Drugi posmatrači, među njima i Čarls Krauthamer (Charles Krauthammer), usred procesa rješavanja situacije u Sovjetskom Savezu, govori o globalnom islamskom usponu, o muslimanima u srcu i na periferiji muslimanskog svijeta koji se, revoltirani, uspinju: "Nova kriza (...) stvara još jedan veliki pokret, neprimjećen ali koban - globalni intifadu."[61] U Britaniji, Čarls Mur (Charles Moore) je u eseju "Vrijeme za liberalniju i "rasističkiju"

---

[59] Patrick J. Buchanan, "Raising Islam May Overwhelm the West", *New Hempshire Sunday News*, August 20, 1989.
[60] Ibid.
[61] Charles Krauthammer, "The New Crescent *of* Crisis: Global Intifada". *Washington Post*, February 16, 1990.

politiku imigracije" napisao da "zbog našeg tvrdoglavog odbijanja da imamo dovoljno djece, zapadnoevropska civilizacija će početi umirati u trenutku kada je mogla biti obnovljena novom krvlju. Zakukuljene horde će tada pobijediti, a Koran će, kako je Gibon (Gibbon) davno zamislio, biti učen na oksfordskim školama".[62]

Kao što su se posmatrači u prošlosti zaklanjali iza stereotipa o Arapima, Turcima ili muslimanima, umjesto da se pozabave posebnim uzrocima sukoba i konfrontacija, danas smo svjedoci stvaranja i ovjekovječenja novog mita. Predstojeća konfrontacija između islama i Zapada predstavlja se kao dio historijskog obrasca muslimanske ratobornosti i agresivnosti, koja se sada ne vidi samo kao globalna već, s obzirom na značajno prisustvo i rast muslimanskih zajednica na Zapadu, i kao potencijalna domaća opasnost. Nekadašnje predstave o kršćanskom Zapadu koji odbija prijetnju muslimanskih armija povezane su s demografskom i političkom stvarnošću. Predstave o Šari Martelu (Charles Martel), koji je, "zaustavio prvo Muhammedovo napredovanje sprečavajući da se polumjesec nadvije nad kršćanskom Evropom", krstaški pokušaj da se spase Jerusalem i tijesan poraz "islamskih legija" kod Beča, sve je to povezano s tekućom stvarnošću i strahovima od ekspanzije probuđenog islama na Evropu i Zapad: "Kuga je ono čega se neke evropske zemlje počinju pribojavati. U trenutku kada islamski fundamentalizam jača na pragu Evrope, posebno u Alžiru i Turskoj, one se boje da će se on proširiti na brojnu muslimansku populaciju u zapadnoj Evropi." Srpski lideri u Bosni i na Kosovu igraju na kartu povijesti, predstavljajući svoj genocidni rat protiv muslimana kao borbu da se zaustavi nalet radikalnog islamskog fundamentalizma i da se spriječi stvaranje islamske države u srcu Evrope. Francuska se snažno uplašila da bi alžirska kriza mogla dovesti do masovne emigracije iz Alžira u Francusku, što bi značajno uvećalo brojnost njene već velike (4 miliona) i potencijalno zapaljive muslimanske zajednice, pothranjujući tako domaću fundamentalističku prijetnju. Neki upozoravaju da kombinacija radikalizma i sve većeg rasta populacije prijeti da pregazi i

[62] Charles Moore, "Time for a More Liberal and `Racist' Immigration Policy," *The Spectator*, October 19, 1991.

Istok i Zapad: "Jasno je da se islam uspinje u Africi, Aziji i na Srednjem istoku. Na Zapadu posvećeni muslimani rađaju djecu, dok u našim sekularnim društvima, vlada filozofija planiranog roditeljstva i caruje prezervativ!"[63]

Događaji na Zapadu nastavljaju da pojačavaju predstojeću demografsku prijetnju. Dok Evropa doživljava novi val imigracije koji, sada, popunjava ranije zajednice radnika migranata, prisustvo radnika kolonista (iz Rumunije, Albanije, sjeverne Afrike, Turske) postalo je eksplozivno političko pitanje. Uticaj i asimilacija muslimana naročito su sporna pitanja u zemljama kao što su Velika Britanija i Francuska i Njemačkoj, između ostalih. Ranije naseljene zajednice sa Srednjeg istoka, iz Azije i Afrike postale su dovoljno značajne i velike da dominiraju lokalnom politikom u gradovima kao što su Bredford i Marsej (Mar-seilles) i zatraže svoja lokalna i nacionalna prava. Ove zajednice, uvećane novim Valom imigranata, sada prijete da postanu veoma brojne. Prisustvo značajne muslimanske manjinske populacije predstavlja pritisak na društveno tkivo evropskih društava kao što je Francuska, gdje je islam druga najveće religija, i Velika Britanija, gdje je treći po veličini. Antiarapsko, odnosno, antimuslimansko osjećanje u Zapadnoj Evropi dio je sve veće kombinacije islamofobije i ksenofobije. Muslimanska zajednica i domaće grupe sukobljavaju se oko pitanja stalnog imigriranja, sticanja državljanstva i prilagođavanja muslimanske vjere i prakse.

U Engleskoj su se rasplamsale raspre koje idu od slučaja Salmana Rušdija do lokalne politike i školskih problema. Muslimani zahtijevaju da se muslimanskim školama omogući da dobiju državnu pomoć koja se daje katoličkim i jevrejskim školama. (Vlada odbija da to učini tvrdeći da su ove škole "ispod uobičajenih standarda".) Takvi događaji doprinijeli su politizaciji britanskih muslimana i složenosti njihovih reakcija. Dok je izvjestan broj britanskih muslimana osnovao muslimanski parlament u Velikoj Britaniji, koji uključuje spikera i njegova četiri zamjenika (dvije žene), postoje znatna neslaganja među tamošnjim muslimanima: jedni tvrde da je to samo zapadna igra (to jest,

[63] Buchanan, "Raising Islam".

"parlament"), drugi, da on predstavlja oblik "aparthejda".[64] Pojedine muslimanske vođe ne prihvataju bilo kakvu ideju separatizma kao alternativu integraciji muslimana u britansko društvo.

Britanska štampa (*The Times, Daily Telegraph, The Spectator*) odslikava duboko usađene strahove i predrasude "islamofobije". Clare Hollingsworth, dopisnik za pitanja odbrane, napisao je: "Muslimanski fundamentalizam brzo postaje glavna prijetnja globalnom miru i sigurnosti kao i uzrok nacionalnih i lokalnih nereda putem terorizma. On je sličan prijetnjama nacizma i fašizma u tridesetim i komunizmu pedesetih".[65]

U jeku bombaškog napada u Oklahomi, Bernard Luis je u The Timesu upozorio: "Mi ne znamo ko je spremio i postavio bombu u Oklahomi. Mi znamo da su to, u punom smislu riječi, fanatici. Za razliku od većine nas, oni ni najmanje ne mare da budu ubijeni, zaista, oni su radosni, jer vjeruju da idu u mnogo, mnogo bolje mjesto... Shvatate li da će vjerovatno za pola stoljeća, ne više a možda i mnogo manje, biti vođeni ratovi u kojima će fanatični muslimani pobjeđivati? Što se Oklahome tiče, ona će se zvati Kartum na Misisipiju[66] i teško onom ko ga bude drugačije zvao".[67] Kada je princ Čarls održao govor u kome je pozvao na gradnju mostova između islama i Zapada, *the Daily Telegraph* je odgovorio: "Princ Čarls griješi - islam jeste prijetnja Zapadu".[68]

U važnoj studiji *Islamofobija: Izazov za sve nas*, koju je izradila Runnvmedeova komisija za britanske muslimane i islamofobiju, glavni izvori koje je studija identificirala nisu bili nepismeni već "one sekcije društva koje tvrde da nose plašt sekularizma, liberalizma i tolerancije. Oni se nalaze u pročelju borbe protiv rasizma i islama i muslimana u isto vrijeme. Oni propovijedaju jednakost prilika za sve a ipak zatvaraju

---

[64] Tariq Azim-Khan, član Muslimanskog foruma, kako je navedeno u *Independent,* October 29, 1991.
[65] Claire Hollingsworth, *International Herald Tribune*, November 9, 1993.
[66] Kartum je glavni grad Sudana i leži na Nilu. (Nap. prev.)
[67] Bernard Levin, *The Times,* April 21, 1995.
[68] Patrick Sookhedo, "Prince Charles is Wrong."

oči pred činjenicom da ovo društvo nudi samo ograničene šanse za muslimane".[69]

Sličan stav se može naći u akademskim krugovima: "Ne samo da su akademski krugovi bastion orijentalizma i islamofobije već su i izvorište uticaja koji kreiraju kulturu i koji se slijevaju nadolje putem zvaničnih večera i trustova mozgova i strateških centara u političke stranke, novinarstvo, umjetnost, popularnu kulturu, profesije, lokalne vlasti i svakodnevnu misao i razgovore na radnom mjestu i na ulici."[70] Komisija je zaključila da je "islamofobični diskurs, ponekad blatantan ali često suptilan i kodiran, dio svakodnevnog života u modernoj Britaniji, na gotovo isti način na koji je antisemitički diskurs bio uzet za garantovano početkom 20. stoljeća."[71]

U Njemačkoj i Francuskoj slični stereotipi i strahovi slobodno bijesne tako da je *Der Spiegel* mogao upozoriti, u trenucima dok se raspadala Jugoslavija, da bi vjerski rat iz cijeloga muslimanskoga svijeta stvarno mogao podržati (bosanske muslimane)."Uskoro bi Evropa mogla pred svojim vratima imati fanatičnu teokratsku državu."[72] Njemački su čitaoci također upozoreni da "posebno na Bliskom istoku, kolijevci i kulturnom centru islama, bradati ekstremisti sve snažnije oblikuju imidž militantnog islama koga određuje "sveti rat" i krvava žrtva, fanatizam, nasilje, netolerancija i represija nad ženom".[73] U Francuskoj muslimani se smatraju kao primamo antimoderni i nasilnici. To može biti "objašnjeno porijeklom njihove religije: ona je ratnička, osvajanja gladna i puna prezira prema nevjerniku."[74] Često se malo razlike pravi između islama i fundamentalizma ili između nasilnog i nenasilnog fundamentalizma. Tako, prema rezultatima jednog ispitivanja, "tri od četiri ispitana Francuza misle da riječ 'fanatičan'

---

[69] *Islamophobia: A Challenge for Us all* (London: Runnymede Trust,1997), p. 10.
[70] Ibid.
[71] Ibid.
[72] Kako je citirano *u The Next Threat-Western Perceptions of Islam,* ed. Jochen Heppler and Andrea Lueg, (London: Pluto Press, 1955), P. 9.
[73] Ibid., p. 13.
[74] Ibid., p. 9.

najbolje odgovara islamu".[75] Kao i u Britaniji, islamofobija je kombinirana sa pitanjima demografije i imigracije. Pozivi na protjerivanje stranih radnika povezani su s poznatim slučajem kada je muslimankama bilo zabranjeno da nose mahrame (hidžab) u školi. Pitanje hidžaba "najbolje ilustrira sve veći jaz između francuskog društva i muslimanske manjine. Gotovo trinaest stoljeća nakon što je Sari Martel zaustavio muslimansko osvajanje Evrope pred tim gradom, nova bitka kod Poatijea sumira narastajuću sumnju - i ponekad mržnju - prema islamu u Evropi."[76] Ironično je to što politički demagozi u Francuskoj posežu za istim strahovima koji preovladuju u muslimanskom svijetu: "Evropljani sada osjećaju da ih ugrožavaju mnoge stvari (...) amerikanizacija njihove kulture, skretanje ulijevo, gubitak identiteta, pojava ružne, populističke reakcije na spoljašnje stvari."[77]

Zapadnoevropski strahovi često se izražavaju kako u religijsko-kulturnim tako i u ekonomskim i političkim pojmovima. Dok se asimilacija Evropljana dogodila u prošlosti, danas mnogi sumnjaju u mogućnost ili poželjnost apsorbiranja novih imigranata, naročito muslimana, koji su i nacionalno i vjerski i kulturno tuđi: "Naši bivši imigranti bili su Evropljani, ovi nisu. Arapkinje, koje insistiraju na tome da nose zar u našim školama, nisu Francuskinje i ne žele to da budu. (...) Evropska prošlost bila je bijela i jevrejsko-kršćanska. Budućnost to nije. Sumnjam da će naše stare institucije i strukture biti u stanju da izdrže pritisak."[78]

Pojedini posmatrači ishod tekuće debate vide u potencijalno kataklizmičkim terminima: "Mada je Evropa prevazišla Hladni rat (...), njoj sada prijeti opasnost od stvaranja novih podjela i sukoba, kao što je, naprimjer, suprotstavljanje bijele, bogate i kršćanske, evropske

---

[75] Ibid., p. 16.
[76] Kamm, "Clash *of* Cultures".
[77] Dominique Moisi of France's Institute of International Relations, kako je navedeno kod Judith Miller, "Strangers at the Gate: Europe's Imigration Crisis", *New York Times Magazine,* September 15, 1991, p. 86.
[78] Ibid., p. 80.

tvrđave uglavnom siromašnom islamskom svijetu. To može dovesti do terorizma novih četrdeset godina malih, vrućih ratova.[79]

Službenici francuskog ministarstva unutarnjih poslova fundamentalizam su identificirali kao domaću opasnost i uhapsili islamske militante osumnjičene za dostavljanje oružja alžirskim islamistima. Kompleksnija stvarnost muslimana u Francuskoj manifestirala se u Lionu 1994. god. i 1995. godine, gdje je gradnja Velike džamije odražavala strahove nekih ljudi i nadu za budućnost. Gradnji džamije se u početku, kao gnijezdu ekstremista, suprotstavio ekstremno desni Nacionalni front, koji je pozvao na aktivan otpor opasnosti "islamske kolonizacije".[80]

Međutim, ubrzo po njenom otvaranju, džamija se pokazala kao simbol pomirenja. Kako je njen glavni muftija, po rođenju Alžirac, izjavio: "Protesti su u potpunosti prestali jer smo pokazali da francuski islam može biti snaga umjerenosti i integracije... Iran, Alžir i teroristi svi se postavljaju u jedno pojednostavljeno viđenje po kome islam znači nasilje i fanatizam. Bojim se da je pred nama dug i spor proces obrazovanja.“[81]

U istom smislu, istaknuti njemački intelektualac primijetio je da: "ono što se dešava pred našim očima vezano za politiku prema azilantima i izbjeglicama više me plaši nego islamski fundamentalizam ili sve veći broj azilanata. Predstava o Jugu kao 'neprijatelju' ne samo da učvršćuje predrasudu, već rada rasizam i pruža široku i efektivnu podršku hermetičkom zatvaranju Evrope. Nije vojna sigurnost Evrope to što je ugroženo, niti njeno bogatstvo, već njen humanitarianizam."[82]

Prisustvo muslimana u Evropi i Sjevernoj Americi predstavlja izazov, mada ne u smislu u kome neki predviđaju. Prije svega, izazov se sastoji u pravljenju razlike između većine muslimanskih građana i manjine nasilnih revolucionara. Kao i mnogi prije njih, ogromna većina

---

[79] Ibid., p. 86.

[80] William Drozdiak, "Once Feared, Lyon's Mosque Emerges as Symbol *of Tolerance*," *International Herald Tribune,* March 6, 1995, p. 2.

[81] Ibid.

[82] *The Next Threat*, p. 29.

muslimana koji su emigrirali na Zapad došla je da bi izbjegla autoritarnim režimima ili u potrazi za boljom ekonomskom i obrazovnom budućnosti za sebe i svoje porodice. Oni žele i jesu lojalni građani, kao mnoge manjine, međutim, oni se susreću sa izazovom asimilacije nasuprot totalnoj integraciji. Jevreji i rimokatolici, kao i mnoge etničke i vjerske skupine, suočile su se sa problemom asimilacije bez gubljenja identiteta. Odgovarajući na ove zebnje, oni su osnovali širok obrazovni sistem kao i vjerska i etnička bratska i društvena dobrotvorna udruženja. Kako biti Amerikanac ili Britanac a zadržati osjećaj svoga etničkog porijekla ili vjere, nije novo pitanje. Ono je posebno akutno u slučaju manjina. Zaista, problem nacionalnog identiteta i multikulturalizma i pluralizma ostaje sporno pitanje, posebno u Francuskoj.

Situacija za muslimane na Zapadu je komplicirana. Kao jevreji, oni su vjerska manjina ali se smatraju i kulturnom manjinom. Pred njima je izazov da se prilagode i nađu prijem u društvima koja, ma kako etnički raznolika, kulturno su zapadna i kršćanska po svojim korijenima. Međutim, ovo iskustvo nije tako jedinstveno kako se čini da neki vjeruju kada govore o "našoj" jevrejsko-kršćanskoj tradiciji vis-a-vis islama. Pozivanje na "jevrejsko-kršćansku tradiciju" zamagljuje činjenicu da ovaj termin predstavlja razumijevanje ili interpretaciju odnosa između judaizma i kršćanstva koje potječe iz zo. stoljeća. Ranije, obje vjere su bile viđene (i tako su vidjele jedna drugu) kao bitno različite i odvojene u svojim teološkim postavkama i vrijednostima. Odgovarajući na stvarnost (političku, ekonomsku i društvenu), iskustvo i nužnost zajedničkog življenja, i judaizam i kršćanstvo našli su načina da reinterpretiraju i svoje tradicije prilagode novim društvenim uvjetima, posebno odgovarajući na izazov vjerskog pluralizma. Ovaj proces je zahtijevao prepoznavanje i identificiranje razlika između dvije religije (esencijalnih religijskih ubjeđenja) i različitosti kulturnih iskustava ili praksi koje se povremeno vežu za vjerske tradicije. Kao rezultat, katolici danas mogu vidjeti šta imaju zajedničko sa svojom svjetskom zajednicom ali i shvatiti i prihvatiti obim u kome je kulturno prilagođavanje proizvelo američko, kanadsko, francusko, sudansko ili malezijsko katoličanstvo. Isto može biti kazano

za jedinstvo i različitosti koje postoje među sefardima i Aškenazima ili američkim, britanskim, francuskim ili talijanskim jevrejima. Unutar judaizma i kršćanstva, proces vjerske promjene i prilagođavanja obuhvata spektar od konzervativnog i tradicionalnog do reformističkog i konstrukcionističkogod. Ova pitanja kontinuiteta i promjene ostaju biti izazovom za vjerske zajednice posvuda.

Muslimani su se na Zapadu u početku činili drugačijima od ostalih imigranata ili autohtonih konvertita koji su, ma kako etnički raznoliki, posjedovali zajedničku jevrejsko-kršćansku kulturu. Muslimani, kao i jevreji u prošlosti, sebe nalaze u kontekstu zapadne kulture u kojoj se na njih često gleda kao na potpuno "drugoga" i prema tome kao na prijetnju. *New Republic* je izvijestila da niko "ne može zanijekati da postoji arapska kultura u Bruklinu i Džersi Sitiju i Detroitu kojom se hrane kriminalci. Naša domovina nije zemlja s kojom se oni identificiraju ili zemlja u čijim vrijednostima oni participiraju."[83] Uzrok ovome nije samo nepoznavanje islama ili izjednačavanje islama sa ekstremizmom i terorizmom već i propuštanje da se uoči u kom obimu je islam dio jevrejskokršcansko-islamske tradicije. Vrlo često kategorije kojima se islam postavlja u sukob sa Zapadom ojačane su intelektualnim i vjerskim nazorom koji privilegira jevrejsko-kršćansku tradiciju naspram "drugih" svjetskih religija. Islam je, uprkos njegovom monoteizmu i poslaničkoj tradiciji, stavljen u grupu "stranih religija" (hinduizam, budizam, taoizam itd.) u našoj znanosti, univerzitetskim programima, bibliotekama i našim knjižarama. Iako postoje značajne razlike između tri velike monoteističke vjere, postoji također i zajednički teološki pogled, ili zajednički etički monoteizam, koji može biti izvor uzajamnog poštivanja i saradnje umjesto konfrontacije i konflikta.

Drugo i srodno pitanje jeste ono pluralizma i liberalizma: Da li će se oni prilagoditi našem liberalnom programu? Ovo je uistinu važno pitanje i ne može biti olahko odbačeno. Ali, postoji još jedno pitanje: Hoćemo li se mi prilagoditi sopstvenom liberalizmu? Liberalizam je davno prihvatio činjenicu da su pripadnost naciji i rasi toliko inherentni

---

[83] "The Immigrants," *The New Republic,* April 19, 1993, p. 7.

uslovima u kojima ljudi žive da je diskriminacija zasnovana na tome neprihvatljiva. Međutim, sekularni mentalitet ne uspijeva da uvaži činjenicu da za mnoge ljude u svijetu vjerska pripadnost predstavlja primarni identitet. Ona je data i nije stvar izbora, i zato ne možemo očekivati da će se muslimanski građani na Zapadu odreći određenih prava u društvu (naprimjer, zahtjeva da se škole prilagode njihovom načinu ishrane i odijevanja, i vjerskih praznika i prava radnika da se petkom okupe na molitvi). Prema tome, kada pitamo kakvi su oni demokrati, moramo biti spremni da pitamo i odgovorimo kakvi smo mi demokrati. Na izvjestan način, u zapadnim društvima sve je prisutnija istina da smo "islam i muslimani, ustvari, mi".[84]

Ali šta sa domaćom prijetnjom nasilja i terorizma od strane islamskog fundamentalizma? Nasilje i prijetnje smrću koje su pratile slučaj Salmana Rušdija u Evropi, optužbe da su muslimanski građani Britanije, Francuske i Sjedinjenih Država formirali radikalne mreže sa međunarodnim vezama, podmetanje bombe u Svjetski trgovinski centar i osuda šejha 'Umera 'Abdurrahmana i drugih za urotu u cilju rušenja velikih zgrada i tunela u Americi postavili su pitanja oko nacionalne sigurnosti i imigrantske politike. Ova zabrinutost se reflektira u udarnim pričama u glavnim novinama i medijima kao što su: "Sveti rat stiže u Ameriku", "Islam pod opsadom", "Novi sumrak za islam: Globalna kampanja protiv sekularne države", "Džihad u Americi".[85] Neki upozoravaju da su "Britanija i SAD postale baze za ekstremiste koji žele islam pretvoriti u agresivni politički pokret... Od postavljana bombe u Svjetski trgovinski centar, FBI pokušava da uhvati korak sa događajima, čak koristeći veze CIA-e u nastojanju da odgovori na ono što se u zadnje vrijeme smatra domaćom opasnosti".[86]

Za neke, pitanje "Mogu li se oni prilagoditi?" često se povezuje sa drugim pitanjem "Mogu li oni biti lojalni i povjerljivi građani?" .

---

[84] Zahvalan sam Džejmsu Piskatoriju što me je podsjetio na ove važne misli.
[85] Lisa Anderson, "Holy War Comes to America," *Chicago Tribune,* July 12, 1993; William Safire, "Islam under Siege," *New York Times,* March 18, 1993; "The New Dawn for Islam: The Global Campaign against the Secular State," *El Pais,* preštampano u *World Press Review,* June 1993, P. 19.
[86] Safire, "Islam under Siege".

Iako su ovo legitimna pitanja, ovaj pristup rizikuje da sve muslimane predstavi, i zapravo islam, kao nasilne, dok postoji potreba da se napravi razlika između radikalne manjine i matice, onih koji manipuliraju i nakaze religiju kako bi opravdali svoje postupke i same islamske tradicije. Pažljive razlike koje su povučene između vjerskih i etničkih zajednica, s jedne, i manjine njihovih članova, s druge strane, u slučajevima portorikanskih terorističkih grupa u New Yorku, Jevrejske odbrambene lige, IRA-e, mafije, kršćanskih ekstremista koji sebe nazivaju Božijom armijom i koji bacaju bombe na klinike u kojima se vrše abortusi, nisu tako jasno povučene kada je u pitanju muslimanski ekstremizam. Niti su povučene jasne crte između oslobodilačkih pokreta ili pokreta otpora i terorističkih organizacija. Situaciju dodatno kompliciraju oni koji prave izričit kontrast između jevrejsko-kršćanske tradicije i islama u pitanjima mira, nasilja, svetoga rata i osvete. Drugi govore o vjerskim i kulturnim razlikama u principima i vrijednostima nikako ne spominjući zajednička ubjeđenja i vrijednosti. Ova tendencija pothranjuje osjećaj otuđenosti, marginalizacije i radikalizacije na obje strane, kao što je jedan muslimanski lider u Francuskoj primijetio: "Naša jedina ambicija je da istovremeno budemo dobri muslimani i dobri francuski građani... Međutim, dokle god neki vode kampanje protiv opasnosti islama; dokle god pustimo da se mržnja i frustracije akumuliraju, mi ustvari ohrabrujemo sve forme radikalizacije."[87]

Islam i demokratija

Integralni dio našeg pogleda na islamsku prijetnju predstavlja vjerovanje da je islam inherentno antidemokratski i netolerantan ili, u najboljem slučaju, nije "gostoljubiv za demokratiju".[88] Kao posljedica rata u Zalivu r 991. god., na Srednjem istoku i u zapadnoj diplomatiji,

[87] Kamm, "Clash *of* Cultures".
[88] Perlmutter, "Wishful Thinking about Fundamentalism"; and Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" p. 226.

ponovo se pojavilo pitanje političke liberalizacije i demokratizacije.[89] Demokratija je sporo prodirala na Srednji istok. Mnoge arapske i muslimanske vlade, kao i mnoge vlade svuda po svijetu, našle su za korisno govoriti o demokratiji ili "narodnom" glasu i ulozi u vlasti, bez obzira da li to tako u stvarnosti bilo ili ne. Uprkos zapadnom uticaju i fasadi parlamentarne vladavine u pojedinim zemljama, politička stvarnost je mnogo češće bila autoritarizam, monarhija, diktatura, društva i parlamenti u kojima dominira jedna (vladina) politička stranka. Arapske zemlje se opisuju kao države sigurnosnih aparata (*muhaberat*) u kojima stabilnost njihovih vladara zavisi od jake vojske i obavještajnih snaga. Vlastodršci se ne stide objaviti izborne pobjede od 95 ili 99,91 % dobivenih glasova. Političke stranke i sindikati često su zabranjeni ili žestoko proganjani, izbori su često lažirani, a kultura i institucije civilnog društva su slabi. Od država na Srednjem istoku, šest su monarhije a sedam diktature; u Alžiru, Egiptu i Tunisu historijski dominira jedna partija.

Demokratski pokreti i pritisci na muslimanske vlade za većom liberalizacijom stariji su od rata u Zalivu. Kad je u razdoblju 1989.-90. god. Sovjetski savez i istočnu Evropu zapljusnuo val demokratizacije, zahtjevi muslimanskih nacionalista u Sovjetskom savezu za većom autonomijom, palestinska intifada i zahtjevi kašmirskih muslimana za većom nezavisnošću od Indije privukli su pažnju muslimanskog svijeta. Sekularni islamski aktivisti sve više su, jezikom političke liberalizacije i demokratije, kritizirali svoje režime. Kao što smo vidjeli u četvrtom i petom poglavlju, u mnogim muslimanskim zemljama islamski aktivisti nisu samo izašli na ulice, nego su i zahtijevali izbore. I sekularne i islamske organizacije, kao i političke partije, insistirale su na političkim reformama, ali s ograničenim uspjehom. Izbori su održani u Egiptu, Tunisu, Alžiru, Jordanu i Pakistanu, a poslije završetka rata u Zalivu i u Kuvajtu i Jemenu, a ponovno su uspostavljene konsultativne skupštine u Saudijskoj Arabiji i Omanu.

[89] "Democratization in the Middle East", *American - Arab Affairs* 36 (Spring 1991): 1-47; Michael C. Hudson, "After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World", *Middle East Journal* 45 (Summer 1991): 427-40.

Tema demokratizacije uznemirila je i autokratske vlastodršce u muslimanskom svijetu i mnoge zapadne vlade. Prvi su se bojali bilo kakve opozicije, utoliko više ukoliko su se zaklanjali iza maske vrijednosti koje su zvanično njegovale i propovijedale zapadne vlade. Za vođe na Zapadu, demokratija je postavljala pitanje starih i pouzdanih prijateljskih država koje bi se mogle transformirati u nezavisnije i manje predvidljive nacije i time pristup Zapada njihovoj nafti učinile manje sigurnim. Otuda je stabilnost Srednjeg istoka često određivana pojmom očuvanja postojećeg stanja.

Tvrdnja da su i arapska kultura i islam antidemokratski i strah da bi islamisti mogli iskoristiti izborni proces da se dokopaju vlasti koriste se za racionaliziranje pomanjkanja entuzijazma i podrške političkoj liberalizaciji na Bliskom istoku. Ponuđeni dokaz je upućivao na nedostatak demokratske tradicije i, posebno, na nedovoljnost demokratije u muslimanskom svijetu. Otkuda upadljivo odsustvo demokratskih vlada?

Otuda što politička stvarnost u muslimanskom svijetu nije pogodna za razvoj demokratske tradicije i institucija. Evropska kolonijalna vladavina i nacionalne vlade formirane poslije razdoblja nezavisnosti, na čijem čelu su bili oficiri, monarsi i bivši vojni vlastodršci, doprinijeli su očuvanju naslijeđa koje se nije mnogo brinulo za političku participaciju i izgradnju jakih demokratskih institucija. Nacionalno jedinstvo i stabilnost, kao i politički legitimitet, uzdrmani su vještačkim stvaranjem modernih država, čije su nacionalne granice, često, određivale kolonijalne sile i čije je vladare postavljala Evropa ili su oni sami grabili vlast. Slaba ekonomija, nepismenost i visoka nezaposlenost, naročito u mladoj generaciji, pogoršali su situaciju podrivajući povjerenje u vlast i sve češće pozivajući na "islamski fundamentalizam".

Da li su islam i demokratija nužno ili inherentno inkompatibilni?[90] Među argumentima koje nude oni što se boje

---

[90] Za analizu ovog pitanja vidjeti John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1997); John L. Esposito and James P. Piscatori, "Demokratization and Islam", *Middle East Journal 45* (Summer 1991):

demokratskog procesa jeste argument da u muslimanskom svijetu postoji opasnost "otimanja demokratije" od strane muslimanskih aktivista i daljeg islamskog prodora u centre moći. To ugrožava zapadne interese i podstiče antizapadnjaštvo i nestabilnost.

> U mnogim islamskim zemljama danas bi slobodni izbori doveli do pobjede fundamentalista i potvrdili nametanje teokratije. (...) U nekoliko arapskih zemalja fundamentalisti vrše pritisak zahtijevajući slobodne izbore. Predstavljajući se kao zaštitnici ugnjetenih, dobro su prošli na ovim izborima, i znali su da će se tako dogoditi. Ali pitanje je da li je njihov stvarni cilj uspostavljanje demokratije.(...) Islam ne povlači granicu između religije i politike. Sadašnji saudijski režim je nedemokratski, a potpuno islamski režim - čak i uz postojanje šire participacije - bio bi još manje slobodan. On ne bi imao neutralno javno mjesto gdje bi stavovi ljudi bili tretirani kao mišljenja, a ne kao istina. U takvoj sredini izbori bi postali trivijalni.[91]

Mnogi tvrde da su demokratske i islamske vrijednosti, oličene u jednakosti, odnosno nejednakosti vjernika i nevjernika, kao i muškaraca i žena, inherentno antitetične. Historija pokazuje da su nacije i vjerske tradicije podložne višestrukim ideološkim interpretacijama ili preorijentacijama. Preobražaj evropskih država, čija je vladavina često pravdana pojmovima Božanskog prava, u moderne zapadne demokratske države bio je praćen procesima reinterpretacije ili reforme. Uistinu, sama demokratija ima različita značenja za različite narode u različitim vremenima, od antičkih do modernih poimanja demokratije, od direktne do indirektne demokratije, od većinske vlasti do većinskog glasanja.[92] Jevrejsko-kršćanska tradicija, koja je pružila podršku političkom apsolutizmu, bila je interpretirana tako da se može prilagoditi demokratskom idealu. Islam je, također, pogodan za

427-40; John O. Voll, and John Esposito, "Islam's Democratic Essence," *Middle East Quarterly,* September 1994, pp. 3-11 with ripostes, pp. 12-19 and Voll and Esposito reply, *Middle East Quarterly.* December 1994, pp. 71-72; Mahmoud Monshipouri and Christopher GOD. Kukla, "Islam and Democracy and Human Rights," *Middle East Policy 3* (1994), pp. 22-39; and Robin Wright, "Islam, Democracy and the West" *Foreign Affairs,* Summer 1992, pp. 131-45.

[91] Leslie Gelb, "The Free Elections Trap", *New York Tirnes,* May 29, 1991.

[92] Voll and Esposito, "Islam's Democratic Essence."

višestruke interpretacije; koristi se za podršku i demokratiji i diktaturi, republikanizmu i monarhizmu. U 20. stoljeću postoje obje tendencije.

Pojedine vođe islamskih pokreta otvoreno se izjašnjavaju protiv demokratije zapadnog stila i parlamentarnog sistema vladavine. Njihova negativna reakcija često je dio općeg odbijanja evropskog kolonijalnog uticaja. U stvari, to je odbrana islama od dalje zavisnosti od Zapada, a ne potpuno odbacivanje demokratije. Za druge, islam je potpuno samodovoljan, sa božanski propisanim sistemom ustanovljenim na Božijem suverenitetu i svetom pravu (*Šeriat*), koje je nespojivo i nepomirljivo sa idejama narodnog suvereniteta i civilnog prava. Drugi insistiraju da muslimani trebaju razviti svoje vlastite oblike političke participacije ili demokratije unutar islama i da nemaju potrebe tražiti uzora u zapadnim oblicima demokratije. Raspon između onih koji razlikuju islam od demokratije veoma je veliki. On uključuje islamiste iz prošlosti kao što je Sejjid Kutb i mnoge današnje nasilne, antizapadne ekstremističke organizacije. Ali on uključuje i vladare poput kralja Saudijske Arabije Fahda, dugogodišnjeg saveznika Zapada, za koga je demokratija, zapadna institucija, strana islamu, koji ima svoje vlastite forme participacije: "demokratski sistem koji dominira u svijetu nije prikladan za ovaj re-gion.... Sistem izbora nema mjesta u islamskom vjerovanju, koje poziva uspostavi vladavine savjetovanja i dogovaranja, koja se odnosi prema podanicima kao čoban prema stadu i u kome je vlada u potpunosti odgovorna pred svojim narodom."[93]

U posljednjim decenijama mnogi muslimani su prihvatili pojam demokratije, ali njihova tumačenja ovog pojma razlikuju se od njegovog preciznog značenja. Oni nastoje skicirati islamske oblike demokratije, ili narodne političke participacije, u težnji da osiguraju islamsko opravdanje i legitimitet ukorijenjen u tradiciji. Islamizacija demokratije zasnovana je na modernoj reinterpretaciji tradicionalnih islamskih ideja političkog dogovaranja ili konsultacije (*šura*), konsenzusa zajednice (*idžma*) i lične interpretacije (*idžtihad*) ili reinterpretacije radi podržavanja pojmova kao što su parlamentarna demokratija, predstavnički izbori i vjerska reforma. Dok radikalni

---

[93] *Mideast Mirror,* March 30, *1992*, p. iz.

revolucionari odbijaju bilo koju formu parlamentarne demokratije kao zapadnu i neislamsku tvorevinu, mnogi islamski aktivisti "islamizirali" su parlamentarnu demokratiju određujući joj islamsku osnovu i počeli da se pozivaju na demokratiju u svom suprotstavljanju postojećim režimima. Islamske organizacije kao što su Muslimanske braća u Egiptu i Jordanu, *Džema'at-i islami* u Pakistanu, Kašmiru, Indiji i Bangladešu, turska Stranka blagostanja (*Refah parti*), alžirski Islamski front spasa, tuniska Partija obnove, kuvajtski *Džem'ijetu-l-islah* (Reformističko društvo) i Malezijski islamski omladinski pokret (ABIM) i Islamska partija (PAS), indonežanska *Muhammedija* i *Nehdatu-l-ulema* zastupaju princip demokratskih izbora i, tamo gdje je dozvoljeno, učestvuju u parlamentarnim izborima.

Postoje razlike između zapadnih ideja o demokratiji i islamske tradicije. Ove razlike treba da se shvate u kontekstu koji priznaje da je i sama zapadna demokratija uzela mnoge forme od antičke Grčke i primijenila ih na različite demokratske sisteme vladavine u modernoj Francuskoj, Velikoj Britaniji i Americi. Prema tome, historijski, demokratija je na Zapadu imala razne oblike, prilagođavajući se lokalnim uvjetima.[94] Sve veći naglasak na političkoj liberalizaciji, izborima i demokratizaciji nužno ne implicira nekritičko prihvatanje zapadnih oblika demokratije. U posljednje vrijeme se iznosi argument da islamske forme demokratije imaju svoje limite. Za razliku od neograničenog narodnog suvereniteta u zapadnim demokratijama, islamska demokratija je ograničena forma narodnog suvereniteta, limitirana ili upravljana odredbama Božijeg zakona (*Šeriata*). Tako se božanski i narodni suverenitet afirmiraju uspostavljanjem precizne ravnoteže koja je u stanju da stvara višestruke oblike.

Nimalo neočekivano, iskustvo islamsko-demokratskih eksperimenata različito je i nekonzistentno. Ono što je važno nije da su svi oni konzistentni, već da su dio procesa stvarnog napora da se pomire islam i demokratija. Neki od njih nesumnjivo neće uspjeti. Drugi će, možda, kao što je bio slučaj i na Zapadu, završiti u autohtonijim verzijama demokratije.

---

[94] Esposito and Voll, *Islam and Democracy.*

Izborni uspjesi islamskih kandidata (tj. pojava islamista kao efektivne opozicije) u Alžiru, Egiptu, Jordanu, Tunisu, Gazi, Turskoj i Kuvajtu pothranjuju strahove uznemirenih vlastodržaca. U atmosferi u kojoj je od 1979. god. većina vlada traumatizirana aveću "muslimanskog fundamentalizma", ovaj strah predstavlja izgovor za stalno ograničavanje političke liberalizacije i demokratizacije. Tako, kao što sam spomenuo, egipatski Husni Mubarek ne samo da je poduzeo mjere da efektivno kontrolira radikalizam *El-Džema'atu-l-islamijje* već je izvršio i dodatnu represiju nad svom islamskom opozicijom. Muslimanska braća, koji su već dvije decenije nenasilni i participiraju u političkom sistemu, došli su pod snažan udar. Članovi njihovog vođstva i obični članovi bivaju policijski obrađivani i hapšeni. Zbog uspjeha Braće u preuzimanju dominacije u profesionalnim asocijacijama pravnika, inženjera i doktora, vlada je donijela zakon kako bi osujetila njihov uticaj, navodeći lidere Braće da optuže da "vlada nas ne može pobijediti na izborima, zato nas udaraju ispod pojasa".[95] I drugi islamisti se hapse, uključujući (rahmetli) Adila Husejna, istaknutog pisca, bivšeg ljevičara koji se preobrazio u islamistu i generalnog sekretara Radničke partije, koji je povezan sa Braćom. Iako je vlada smanjila opasnost ekstremizma, njena indiskriminirajuća upotreba državne sile radi ućutkivanja opozicije imala je svoju cijenu: "Tvrdnje gosp. Mubareka o 'demokratizaciji' potkopane su njegovim brutalno efikasnim obračunom sa islamskim militantima i u posljednje vrijeme sa svim političkim oponentima koji dijele cilj osnivanja islamske države... Cijena je bila ogromna, u smislu zloupotrebe vlasti kao što su tortura, vansudska ubistva, hapšenja bez suđenja i masovna hapšenja."[96]

Stav mnogih vlastodržaca, prema riječima jednog zapadnog diplomate, može da se okarakterizira kao otvorenost ka "demokratiji bez rizika", ili, prema riječima drugoga, kao "demokratija bez opozicije". I tuniska i alžirska vlast u svom odnosu prema političkoj liberalizaciji odražavaju ovaj pristup. Otvorenost za promjenu koju

---

[95] John Lancaster, "Despite Plaudits of West, Mubarak Regime is Stumbling," *International Herald Tribune,* March 15, 1995, p. 2.
[96] Ibid.

kontrolira vlada - da; otvorenost za promjenu vlade koja će, demokratskim sredstvima, na vlast dovesti islamske aktiviste - ne. Posljednje godine su pokazale da se, u najboljem slučaju, opozicione stranke i grupe, sekularne ili vjerske, toleriraju samo ako su relativno slabe ili prihvataju vladinu kontrolu i ne ugrožavaju režim ili vladajuću stranku na izborima.

Demokratija je postala integralni dio moderne islamske političke misli i prakse. Prihvaćena je u mnogim muslimanskim zemljama kao lakmus test za otvorenost vlasti i relevantnost islamskih grupa. Snažan je simbol legitimiteta i nelegitimiteta jer se smatra univerzalnim dobrom. Ipak, pitanja koja se odnose na specifičnu prirodu i stepen participacije ljudi ostaju bez odgovora. Obim u kojem će praksa slijediti ovu evoluciju i koje posebne forme će demokratizacija uzeti u različitim muslimanskim političkim kulturama teško je predvidjeti. Muslimanska politička tradicija i institucije, kao i društveni uslovi i klasna struktura, nastavljaju da se razvijaju i od kritičnog su značaja za budućnost demokratije na Srednjem istoku.

Glavno pitanje s kojim se suočavaju islamski pokreti jeste njihova sposobnost da, ukoliko dođu na vlast, toleriraju raznolikost. Status manjina na područjima gdje preovladuje muslimanska većina, kao i sloboda govora, ostaju ozbiljni problemi. Uvod u islamske eksperimente u Pakistanu, Iranu, Sudanu i Afganistanu postavlja ozbiljna pitanja o pravima žena i manjina pod islamski orijentiranim režimima. Stepen u kome je islamski revivalizam u pojedinim zemljama praćen pokušajima da se ograniče prava žena i muškaraca na javnom mjestu, uvede nošenje žara i ograniči uloga žena u društvu, u pojedinim dijelovima muslimanskog svijeta budi strah i osporava kredibilitet onih koji pozivaju na islamizaciju države i društva. Diskriminacija protiv "devijantnih" grupa behaija u Iranu i ahmedija u Pakistanu (heretički rukavci islama), protiv kršćana u Sudanu i arapskih Jevreja u pojedinim zemljama, kao i sve veći sektaški sukobi između muslimana i kršćana u Egiptu i Nigeriji, nalažu postavljanje sličnih pitanja o vjerskom pluralizmu i toleranciji.

Kako god muslimani ignoriraju ova pitanja ili olahko govore o toleranciji i ljudskim pravima u islamu, rasprava o ovom problemu na Zapadu često se redukuje na dva suprotstavljena bloka: jedan predstavlja Zapad koji propovijeda i prakticira slobodu i toleranciju, a drugi -muslimanski svijet koji to ne čini. Muslimanski stav prema kršćanskim manjinama i slučaj Salmana Rušdija, (drugih u Egiptu i Bangladešu), navode se u prilog optužbi da je islam netolerantan i antidemokratski ustrojen. Muslimanski zahtjevi za nezavisnošću smatraju se obmanom i prijetnjom manjinama. "Ono čemu se teži nije vilsonovsko samoodređenje, (mada su mnoge intifade prihvatile njegov jezik), zato što je u muslimanskom svijetu samoodređenje dozvoljeno samo muslimanima. Otuda se insistira na panislamskom zahtjevu za suverenošću nad bilo kojom teritorijom gdje muslimani predstavljaju lokalnu većinu."[97]

Optužbe za netoleranciju potkrjepljuju se izjavama pojedinih čelnika kršćanske crkve citirane u kolumnama kao što je ona Patrika Bučanana (Patrick Buchnana) koji tvrdi da muslimanski fundamentalisti ne teže ekumenizmu ili dijalogu jer to je "izdaja Allaha (...). Jer, za islam postoji samo jedna objava; posljednja riječ je saopćena u Kur'anu i Muhammed je posljednji poslanik."[98] Ova tvrdnja je neprecizna i netačna. Kao što smo ranije vidjeli, islam, kao i biblijski poslanici, priznaje Božiju objavu jevrejima i kršćanima, mada Kur'an smatra posljednjom i potpunom objavom, a Muhammeda posljednjim u dugoj plejadi poslanika. Slijedeći logiku prethodnog iskaza, kršćanstvo nameće isti problem. Kršćani tradicionalno vjeruju da su primili posljednju, potpunu objavu/otkrovenje, da imaju ne samo Poslanika nego i Sina Božijeg i da je njihova univerzalna misija da preobraze svijet. Nasuprot matici kršćanstva, neki kršćani i danas nastavljaju zastupati ekskluzivistički teološki svjetonazor. Svako ko učestvuje u lokalnim, nacionalnim i međunarodnim ekumenskim okupljanjima zna da muslimani njima redovno prisustvuju. Ovo ne negira činjenicu da pojedine muslimanske i islamske organizacije, isto kao i kršćanske i

[97] Krauthammer, "The New Crescent", p. 2.
[98] Buchanan, "Rising Islam",

jevrejske, nedovoljno mare za ekumenizam. Mada postoje muslimani, jevreji i kršćani čija vjerska pozicija oličava krutu mješavinu religioznosti i samoispravnosti, mnogi su, afirmirajući istinu svoje sopstvene vjere i stičući iskustvo u pluralističkom, međuzavisnom svijetu, sve više otvoreni za dijalog sa sljedbenicima drugih religija.

Ipak, status nemuslimana i vjerski i politički pluralizam ostaju biti aktuelni islamski problemi koji zahtijevaju reformu. Bez reinterpretacije klasične islamske pravne doktrine, koja nemuslimanske manjine smatra "zaštićenim narodom" (*zimmije*), ideološki orijentirana islamska država u najboljem slučaju bila bi ograničena demokratija. Njena ideološka orijentacija bi, i uistinu jeste, ograničila djelovanje nemuslimana na ključnim vladinim položajima, kao i postojanje političkih partija koje proklamiraju konkurentsku ideologiju ili orijentaciju - sekularnu, komunističku ili socijalističku. Nemuslimani bi bili građani drugog reda s ograničenim pravima i mogućnostima, što se sada događa u zemljama kao što su Iran i Pakistan.

Muslimani, kao i kršćani, bave se vjerskim pluralizmom i njegovim implikacijama u 20. stoljeću. Povijesno, monoteističke vizije islama i kršćanstva, pri čemu svaka vjeruje da posjeduje konačnu i potpunu objavu od Boga i odlučna da sve pozove na spasenje, rezultirale su rivalskim tvrdnjama i misijama i proizvele su teološki i politički konflikt. U 19. i 20. stoljeću, glavnina matice kršćanstva uhvatila se u koštac i prihvatila realnosti pluralizma u modernom svijetu. Rezultat je bio posljedica procesa reforme u kome su doktrine bile preispitane i ponovno protumačene. Naprimjer, rimokatolicizam se u kasnom 19. stoljeću i u prvoj polovini 20. stoljeća odupirao i osuđivao većinu onoga što se zvalo "modernizmom" (od narodnog suvereniteta i izbora do pluralizma). Međutim, na Drugom vatikanskom koncilu, Crkva je prvi put zvanično priznala i prihvatila pluralizam.

Za muslimane današnjice pitanje pluralizma direktno je vezano za status nemuslimana u islamskom pravu kao zaštićenih manjina (*zimmije*), kao i za status muslimanskih manjinskih zajednica koje žive pod nemuslimanskom vlašću. Historijski, islam se dokazao veoma fleksibilnim u toleriranju nemuslimana, (Naroda Knjige), kao manjina

čiji im je zaštićeni status omogućio da žive i prakticiraju svoju vjeru pod muslimanskom vlašću. Međutim, taj status je ravan drugorazrednom građanstvu u modernom svijetu. Protjerivanje i represija nad nemuslimanima od strane nekih muslimanskih vlada i nekih islamskih pokreta podvlači potrebu za reinterpretacijom i reformom ako se misli da prava građana budu zaštićena. Za muslimanske reformatore, pluralizam je od ključnog interesa i za zemlje sa muslimanskom većinom i za manjinske muslimanske zajednice. Zbog neviđenog broja muslimanskih emigranata i izbjeglica, danas postoji mnogo više manjinskih muslimanskih zajednica rasutih po svijetu nego ikada prije u povijesti. Iako se neki žele vratiti jednoga dana, većinu čeka život u novim, nemuslimanskim domovinama. Ova stvarnost postavlja mnoga pitanja, od lojalnosti i političke participacije do življenja u društvima čiji zakoni nisu (ili nemaju reputaciju da su) utemeljeni na islamskom pravu. Od Egipta i Indonezije do Sjedinjenih Država i Evrope znanstvenici raspravljaju i reinterpretiraju islamske doktrine i zakone. Kao i u slučaju drugih vjera, linije debate su često povučene između tradicionalista, koji jednostavno žele slijediti autoritete iz prošlosti (tj. zadržati klasično pravo netaknuto) i modernista ili reformatora, koji zastupaju potrebu za i prihvatljivost svježe interpretacije islamskih izvora, odnosno, preformulaciju islama.

Raznolika grupa muslimanskih intelektualaca i aktivista (Rašid el-Gannuši, Muhammed Selim el-'Avva, Jusuf el-Karadavi, Mahmud Ejjub, Kemal Abu-1-Medžd, Fehmi Huvejdi, Abdurrahman Vahid, Nurcholish Madjid, Abdulaziz Sachedina, Fethi Osman i Halid Ebu-l-Fadl) proizveli su mnoštvo literature koja preispituje islamske tradicije i raspravlja pitanja pluralizma na teoretskom i praktičnom nivou. Shvatajući potrebu da se otvori sadašnje jednopartijske ili autoritarne političke sisteme, kao i da se suoče sa multireligijskim i multikulturnim demografskim realnostima svojih društava, oni reinterpretiraju islamske principe kako bi pomirili islam sa demokratizacijom i višestranačkim političkim sistemima i proširuju tradicionalnu doktrinu vezanu za status nemuslimanskih manjina (*zimmija*). Uz upotrebu tradicionalnih koncepata, kao što su dogovaranje (*šura*) i konsenzus (*idžma'*), kako bi ograničili vlast vladara i riječi kao što je stranka (*hizb*) reinterpretiraju

se na način koji priznaje pozitivne konotacije a ne razilaženje i podjelu, koji potkopavaju a ne promoviraju dobro društva.[99]

Islamisti i drugi muslimanski intelektualci navode objavljenu Knjigu i historiju da bi potkrijepili svoju tvrdnju da islam podržava jednakost i pluralizam ljudske zajednice. Naglasak se stavlja na kur'anske pasaže koji afirmiraju ideju da je Bog odabrao da stvori svijet sa različitim nacijama i plemenima (Kur'an 5:48, 30:22, 48: 13). Oni tvrde da su Muhammed i rana muslimanska zajednica stvarno prakticirali kur'anski pluralizam priznajući i proširujući slobodu vjere, vjeroispovijesti i zaštite (*zimme*) na nemuslimane. Neki tvrde da je riječ *"zimme"* (koja se ne pojavljuje u Kur'anu već u Hadisu) imala za cilj da označi specijalni ugovor o zaštiti između muslimana, na jednoj, i kršćana i jevreja, na drugoj strani, a ne drugorazredno građanstvo.[100] Drugi opet primjećuju da se termin *"zimme"* odnosi na oblik ugovora, a ne na njegov sadržaj, i da se sadržaj može redefinirati danas u svjetlu novih realnosti.

Sve više djela muslimanskih intelektualaca i iskustvo islama u jugoistočnoj Aziji postaju relevantniji za širi muslimanski svijet. Multireligijska i multietnička društva Malezije i Indonezije značajan su primjer pluralizma - pitanja, problema, mogućnosti razmjene, prilagođavanja i koegzistencije.[101] Iako je Malezija iskusila malajsko-kineske sukobe 1969. god., Malezijci su i dalje većinsko muslimansko društvo u kome nemuslimani uživaju stepen političke i vjerske jednakosti kao i demokratije nepoznat u mnogim dijelovima muslimanskog svijeta. Indonezijska depolitizacija islama je, ironično, izazvala korjenitiju islamizaciju indonezijskog društva i pozive

---

[99] Za sukus diskusije o arapskim islamistima i pluralizmu vidi Yvonne Y. Haddad, "Islamists and the Challenge of Pluralism," *Occasional Paper* (Washington, D.C.: Center For Contemporary Arab Studies and the Center for Muslim-Christian Understanding, 1995).

[100] Mahmoud Ayoub, "Islam and Christianity: Between Tolerance and Acceptance," *u Religious of the Book: The Annual Publication o f the College Theology Society,* ed. Gerard Sloyan (Landham, Md.: College Theology Society, 1992), 38:28.

[101] Vidi, naprimjer, Robert Heffner, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons," *Studia Islamika 2,* no. 4 (1995).

različitih grupa (muslimanskih i kršćanskih) na formiranje pluralističkog društva.[102]

Uprkos demokratskim tendencijama u muslimanskom svijetu i među islamskim aktivistima, višestruki i konfliktni stavovi u odnosu na demokratiju i dalje postoje i dovode budućnost pod znak pitanja. Dok je, naprimjer, Abbasi Medeni, vođa alžirskog Islamskog fronta spasa, obznanio da prihvata demokratiju uprkos optužbama da se u prošlosti suprotstavljao demokratskom procesu, pojedini mladi članovi Fronta kao popularni propovjednik Ali Belhadž, odbacuju demokratiju kao neislamsku tvorevinu.[103] Samo će vrijeme pokazati da li su prihvatanje demokratije od strane mnogih islamskih pokreta i njihovo učestvovanje u izbornom procesu prosto sredstva da se dođe do vlasti ili istinski usvojen internaliziran cilj koji je rezultat religijske reinterpretacije nadahnute vjerom i iskustvom. Polazeći od toga, neko može pretpostaviti da će, kad islamski pokreti dođu na vlast - kao što je već. slučaj s mnogim vladama na Srednjem istoku, sekularnim kao i islamskim - pitanja političkog pluralizma i ljudskih prava ostati uzrok tenzija i rasprava. Veća politička liberalizacija i participacija dio su procesa promjene koji zahtijeva vrijeme i iskustvo da bi se razvile nova politička tendencija i institucije. Ipak, ako su pokušaji da se učestvuje u izbornom procesu blokirani, osujećeni ili negirani, kao u Tunisu, Alžiru i Turskoj, vrijednost demokratije kao vitalnog mehanizma političke i društvene promjene bit će, u očima mnogih, znatno umanjena. Podjednako važno, neuspjeh da se razviju jaka civilna društva i demokratske tradicije podržava autoritarne režime i kulturu autokratije, koji, čak i ako su uspješni kratkoročno (kakav je slučaj Tunisa), rizikuju pomaganje dugoročnog radikalizma i nestabilnosti.

---

[102] Nurcholish Madjid, "In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience," *u Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Thought,* ed. Mark R. Woodward (Tempe: Arizona State University, *1996), p.* 90; and Olaf-Schumann, "Christian-Muslim Encounter in Indonesia," *u Christian-Muslim Encounters* ed. Yvonne Y. Haddad and Wadi Z. Haddad, (Gainesville: University of Florida Press, 1995).

[103] *Middle East Times,* June 19-25, 1990.

Značaj slučaja Rušdi

Kao što su tolerancija i sloboda poistovjećeni sa Zapadom, isto je učinjeno s liberalizmom, dok je neoliberalizam pripisan islamu. Slučaj Salmana Rušdija često je navođen kao primjer koji ilustrira da "sljedbenici Muhammeda, čak i na Zapadu, nisu skloni liberalizmu Dž. S. Mila (J. S. Mili)".[104] Takva ocjena svodi pometnju oko Rušdija na pitanje kompatibilnosti islama i zapadnog liberalizma, umjesto na pitanje da li vjerska ubjeđenja ograničavaju slobodu govora; ona također podrazumijeva pretpostavku da su svi muslimani jednodušni u osudi Rušdija.

Bilo koji razgovor o slučaju Rušdi mora da ima u vidu prošlost i da prizna historijski i međunarodni kontekst u kome se razgovor odvija. Kao što je Džon Bol primjetio, mora se uzeti u obzir historija islama i Zapada.

> Duga historija često neprijateljskih odnosa između muslimanskog i zapadnog društva (...) uključuje razvoj tradicije svjesnog klevetanja "neprijatelja" kao dijela suparništva. Zbog toga moramo da prevazidemo naslijeđe nerazumijevanja i predrasuda koji su duboko ukorijenjeni u društvu. U ovom naslijeđu, 'mentalitet svetog rata' krstaških ratova i džihada boji mnoge pozicije u razgovorima o *Satanskim stihovima*. Američki komentatori govore o prijetnji ustavnim vrijednostima Sjedinjenih Američkih Država, a zapadnjaci često predstavljaju ajetullaha kako se angažira u svetom ratu protiv zapadnih vrijednosti, tolerancije i slobode izražavanja. Istovremeno mnogi muslimani vide Rušdijevu knjigu kao dio zapadne tradicije klevetanja islama i vođenja krstaškog rata protiv osnovnih islamskih vrijednosti - odgovornosti prema zajednici i poslušnosti Bogu.[105]

---

[104] Ibid.

[105] John O. Voll, "For Scholars of Islam, Interpretation Need Not Be Advocacy", *The Chronicle of Higher Education*, March 22, 1989, p. A48. Vidjeti također Daniel Pipes,

Od podjednake važnosti je to što, mada su mnogi muslimani osudili Rušdija za bogohuljenje, nisu ga svi vidjeli kao otpadnika, niti ga osudili na smrt. Reakcije muslimana su se razlikovale, mada su mnogi zapadni komentatori i mediji često ignorirali tu činjenicu. Raznoliki glasovi u muslimanskom svijetu bili su zaglušeni kreštanjem zapadnih i muslimanskih komentatora i fiksacijom na Homeinija koji je dominirao medijima.

Pometnja oko *Satanskih stihova* Salmana Rušdija ubrzo je postala međunarodni događaj.[106] Knjigu su osudili, a potom spalili, muslimani u mnogim dijelovima svijeta. Mirne demonstracije i protesti bili su zasjenjeni svjetinom na ulicama Teherana koja je tražila smrt autora, demonstracijama ispred Američkog centra u Islamabadu, Pakistanu, iz. februara 1989. god., u kojima je bar pet Pakistanaca izgubilo život, i nemirima i prijetnjama izdavačima knjige i knjižarama u Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Američkim Državama. Uznemirenost koju je izazvala knjiga dovela je do daljeg zahlađenja odnosa između Irana i zapada budući da su evropske nacije osudile zapovijest ajetullaha Homeinija da se Rušdi pogubi i povukle svoje diplomate iz Irana. Muslimani su bili povrijeđeni dijelovima knjige koji dovode u pitanje autentičnost Kur'ana (*Satanski stihovi,* str. 367), ismijavaju Poslanika i sadržaj Kur'ana (str. 363-64), i govore o Muhammedu kao "Mahundu" - termin koji su u prošlosti koristili kršćanski autori da omalovaže Muhammeda (str. 381). Uz to, u knjizi se spominju i prostitutke s identitetom i imenima Muhammedovih žena, pri čemu je kur'anski simbol njihove skrivenosti i zaštićenosti, "zastor", pretvoren u bordel, mjesto koje su muškarci posjećivali kao što vjernici posvećuju sveti oltar (Ka'ba) u toku hodočašća u Mekku (str. 381).

The Rusbdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West (New York: Birch Lane Press, 1990).

[106] O međunarodnim reakcijama vidjeti Lisa Appignanesi and Sara Maitland, eds., *The Rushdie File* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990). Umetnute refereuce u tekstu odnose se na *Satanske stihove* Salmana Rušdija (New York: Viking, 1989).

Muslimani su različito reagirali.[107] Većina je osudila knjigu kao napad na islam. Mnogi muslimani u muslimanskom svijetu i na Zapadu optužili su autora za bogohuljenje i zatražili da se *Satanski stihovi* zabrane. Generalni sekretar Organizacije islamske konferencije zahtijevao je od svih četrdeset pet nacija članica da zabrane knjigu i bojkotiraju izdavače. Mnoge muslimanske zemlje, kao i Indija, u kojoj živi znatna muslimanska manjina, zabranile su knjigu. Egipat je to tiho uradio novembra 1988. god.

Dana 14. februara 1989. ajetullah Homeini je izdao fetvu (vjersku deciziju ili pravno mišljenje); u njoj je na smrt osudio Rušdija, rođenog muslimana koji je napustio vjeru, i pozvao na njegovo pogubljenje. Muftija Sokota (Nigerija) također je tražio Rušdijevu smrt. Nasuprot tome, vjerski obrazovani ljudi s kairskog Univerziteta Azhar, koji je najstariji univerzitet na svijetu i veoma poštovan centar islamskog učenja, tvrdili su da, u skladu s islamskim zakonom, Rušdiju mora biti suđeno i mora mu se pružiti prilika da se pokaje. Egipatski dobitnik Nobelove nagrade za književnost Nedžib Mahfuz, strogi zastupnik slobode izražavanja, javno je podržao zabranu knjige u Egiptu tvrdeći da "različite kulture imaju različite stavove prema slobodi govora. Ono što postoji na Zapadu ne mora biti prihvatljivo u muslimanskim zemljama."[108] Drugi su primijetili da se pitanje pojavilo u doba u kome zagovornici "političke korektnosti" u akademskim krugovima i drugdje nastoje da postave granice slobodi govora. Mnogi bi zabranili određene oblike dječje pornografije, prikazivanje bezrazložnog nasilja protiv žena, "govor mržnje" kao što su tvrdnje o rasnoj inferiornosti i otrovni antisemitizam. Mnogi muslimani su postavili pitanje: "Zašto dupli standardi? Zašto je blasfemija prihvatljivija i zašto se samo ona može opravdati?"

Slučaj Rušdi imao je i snažne političke implikacije. Poslije Iransko-iračkog prekida vatre u avgustu 1988. god., Iran je preduzeo

---

[107] James P. Piscatori, "The Rushdie Affair and the Politics of Ambiguiry", *International Affairs 66* (1990): 767-89.

[108] "Repeating an Apostasy Is an Apostasy: Religious Leaders Urge Muslims to Ignore Rushdie Issue", *Middle East Times,* March 7-13, 1989, p. 14.

značajne korake da popravi svoj imidž i odnose s međunarodnom zajednicom. Intenziviram su diplomatski i trgovački odnosi s Evropom, a Homeini je poslao ličnu poruku sovjetskom vođi Mihailu Gorbačovu preporučujući mu da rješenje problema u svojoj zemlji potraži u islamu, a ne u marksizmu. Iranska vlast je odlučila da generalno popravi svoj imidž, naročito svoju politiku ljudskih prava, te je bila domaćin i učesnik mnogih konferencija na kojima su prisustvovali Evropljani i Amerikanci.

Ipak, tvrda linija, odnosno, antizapadna frakcija u Iranu, uspjela je da iskoristi slučaj Rušdi i blokira ovaj zaokret ka normalizaciji odnosa sa Zapadom. Ona je pritisnula pravo dugme i natjerala Homeinija da odgovori kao vrhovni iranski vjersko-politički vođa. On je osudio knjigu i autoraodbacujući "đavolske akte Zapada" i odobrio prekid diplomatskih odnosa između Irana i Velike Britanije.

Sjećanje na taoce američke ambasade u Iranu, na paljenje američke ambasade u Pakistanu 1979, napade na Amerikance u Libanu i drugim zemljama poslije Iranske revolucije i na pobunu ispred Američkog centra u Islamabadu povodom slučaja Rušdi, predstavlja snažnu opomenu da postoje zamke u odnosima između Sjedinjenih Američkih Država i militantnih aktivista. Suprotno pojedinim evropskim vladama, američka administracija je reagirala sporije i pažljivije. Ona se distancirala od knjige (potpredsjednik Kvejl je knjigu pisao kao uvredljivu), istovremeno afirmirajući pravo na slobodu govora i odbacujući Homeinijev poziv na ubistvo autora.

Jedna od pouka slučaja Rušdi jeste svijest o tome da između Zapada i muslimanske kulture postoje razlike koje se tiču pogleda na svijet i sistema vrijednosti. Zapadna moderna sekularna orijentacija može zamagliti tu svijest i svesti je na reabost koju mnogi muslimani doživljavaju kao napad na najsvetije osnove svoje vjere. Bilo bi veoma hrdavo ako bismo izgubili uvid u složenost islama; u postojanje mnoštva glasova i različitih muslimanskih odgovora. Ajetullah Homeini nije bio jedini glasnogovornik islama, niti je korisno sve islamske probleme vidjeti u svjetlosti spornih odnosa s Iranom u toku proteklih decenija.

Za mnoge muslimane slučaj Rušdi prvenstveno je bio vjerska stvar. U zemljama kao što su Iran i Pakistan, vjerska uvreda često je bila povezana s pitanjima unutrašnje politike, kao što su problemi elitnog frakcionaštva u Iranu ili negativne emocije uperene protiv Benazir Buto u Pakistanu. U Velikoj Britaniji slučaj Rušdi bio je dio šireg dovođenja u pitanje društva za koji su mnogi muslimani smatrali da nije u skladu s njihovim standardima vjerske i političke tolerancije. Muslimani su, na primjer, stalno ukazivali na to da zakon protiv bogohuljenja štiti samo kršćansku vjeru - u stvari, društveni i politički establishment - i da ne štiti druge religije kao što su judaizam i islam. Kao što je Mašuk Ali (Mashuq Ally) s velškog univerziteta primijetio, "u ovom slučaju muslimanska zajednica se osjeća kao da bije principijelnu bitku protiv nepravedne činjenice da se zakon o bogohuljenju primjenjuje samo na određenu grupu u društvu, a ne i na ostale grupe."[109] I neosjetljivost na kulturne razlike i neuspjeh da se shvate različiti politički konteksti ograničili su sposobnost da se razumije dubina muslimanske strepnje i, da, gnjeva. Priznavanje uvrjedljive naravi *Satanskih stihova* za mnoge muslimane ne zahtijeva saglasnost ali može uključivati priznanje da granice slobode govora mogu varirati u različitim vjersko-kulturnim kontekstima. S druge strane, kontroverza koju je izazvala pakistanska primjena islamskog zakona o blasfemiji na kršćane koje su optužili muslimani otkriva komplikacije koje može izazvati postavljanje vjerskih ograničenja na slobodu govora.

Islam i rat u Zalivu 1991. godine

Da je Saddam Husejn uspio, Irak bi se iz rata u Zalivu pojavio kao branilac islama od zapadnog imperijalizma. Ipak, rat je ponovo uzdrmao stereotipne predstave o monolitnom arapskom i muslimanskom svijetu koga su ščepali panarabizam ili panislamizam. Kriza u Zalivu 1990.-91. god. podijelila je arapski i muslimanski

[109] *Law Blasphemy and the Multi-Faith Society: Report of a Seminar,* Discussion Papers i (London: Commission of Racial Equality, February 1990), P. 53.

svijet.[110] Uz to, podstakla je višestruka pozivanja na islam od strane muslimanskih političkih i vjerskih vođa kako bi se opravdale sve strane u sukobu i provjerile ideologija i odanost islamskim pokretima.[111] Možda ništa ne izgleda neprikladnije od toga što se Saddam Husejn, poglavar sekularnog režima, koji je nemilosrdno gušio islamske pokrete u svojoj zemlji i van nje, ogrnuo plastom islama i pozvao na džihad.

Kriza u Zalivu istovremeno je predstavljala očigledno zajednički arapski dogovor na grabljivi, ekspanzionistički Irak i, na dubljoj ravni, besprimjerno podijeljen arapski i muslimanski svijet. Arapska liga, kao i Organizacija islamske konferencije, koju čine četrdeset četiri muslimanske države i koju je podržavala Saudijska Arabija, osudile su Saddamovu invaziju na Kuvajt. Naglašena podrška arapskih i muslimanskih vlada stvaranju saveza protiv Saddama Husejna zamaglila je dublje podjele. Samo je dvanaest od dvadeset jednog člana Arapske lige podržalo antisaddamovske snage. Štaviše, što je kriza duže trajala, Saddam je uživao sve veću popularnost i sticao simpatije koje često nisu u potpunosti uvažene na Zapadu, gdje je postojala tendencija da se arapske i muslimanske vlade poistovjete s njihovim narodima. Napravljena je mala razlika između različitih perspektiva koalicije koju je predvodio Zapad i koju su podržavali arapski i muslimanski saveznici i pogleda o značajnom udjelu naroda čije su duboko usađene patnje našle nov glas i izraz u Saddamu Husejnu.

Ošamućen neočekivano brzom i široko zasnovanom međunarodnom osudom, Saddam je sve više naglašavao arapske i islamske osnove svojih akcija i tako vršio snažan pritisak na arapske i muslimanske vlastodršce. Pojavio se u doba kada je u arapskom svijetu postojala praznina u pogledu vođstva. Iako nije bio karizmatski vođa, stvorio je popularni imidž pozivajući se na arapski nacionalizam i islam

---

[110] Vidjeti John L. Esposito, "Jihad in a World of Shattered Dreams: Islam, Arab Politics, and the Gulf Crisis", *The World & I,* February 1991, pp. 515-27.

[111] James P. Piscatori, ed., *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis* (Chicago: American Academy of Arts and Sciences, 1991); and Yvonne Y. Haddad, "Operation Desert Shield/Desert Storm: The Islamist Perspective", u Phyllis Bennis and Michel Moushabeck, eds., *Beyond the Storm: The Gulf Crisis Reader* (New York: Olive Branch Press, 1991), pogl. 23.

i lukavo eksploatirajući trajne probleme: neuspjehe arapskih vlada i društava (siromaštvo, korupciju, hrdavu raspodjelu bogatstva), položaj Palestinaca i spoljnu intervenciju koja je dovela do arapske zavisnosti. Kao i ajetullah Homeini, Saddam je apelirao na islam da bi ojačao svoj imidž zaštitnika Palestinaca, siromašnih i ugnjetenih, kao i imidž oslobodioca svetih mjesta kako bi opravdao svoje pozivanje na sveti rat protiv zapadne (naročito američke) okupacije arapskih zemalja i kontrole arapske nafte, kao i da bi srušio one arapske režime koji su mu se suprotstavljali. Podrška populističkim razlozima, odnosno, pitanjima što prevazilaze pojedince koji ih s vremena na vrijeme postavljaju, pretvorila je Saddama, sekularnog despota, u popularnog heroja; poruka je preobrazila glasnika.

Duboke podjele unutar muslimanskog svijeta odražavale su se u konkurentskom pozivanju na islam i pozivima na džihad. Saudijske i egipatske vjerske vođe opravdavale su prisustvo stranih trupa u Saudijskoj Arabiji, zemlji svetih muslimanskih mjesta (Mekka i Medina), gdje je nemuslimanima pristup bio zabranjen. U isto vrijeme, Saddam Husejn, ajetullah Hamnei, jordanska ulema i Muslimanska braća pozvali su na džihad protiv vojne intervencije.[112]

Islamski pokreti, koji su oslikavali svoja društva, u početku su bili usmjereni u nekoliko pravaca. Najprije je većina optužila Saddama Husejna, sekularnog progonitelja islamskih pokreta, i osudila njegovu invaziju na Kuvajt. Ipak, iako su mnogi pokreti imali sljedbenike u Saudijskoj Arabiji, kada su se strane trupe u velikom broju slile u Zaliv, njihovo početno odbijanje Saddama ustupilo je mjesto populističkoj, arapsko-nacionalističkoj, antiimperijalističkoj podršci njegovoj politici i osudi spoljne intervencije i „okupacije“ Saudijske Arabije, "srca" islama. Ključni katalizator bilo je masovno zapadno (naročito američko) vojno gomilanje u regionu i prijetnja vojnom akcijom i trajnim zapadnim prisustvom.

[112] Sjeverna Afrika (Alxioir, Maroko, Tunis, Mauritanija i Sudan) bila je svjedok velikih demonstracija. *Washington Post,* September 14, 1990, i *Los Angeles Times,* September 22, 1990.

Za mnoge muslimane u svijetu, gomilanje spoljnih trupa, najavljeno poslije američkih izbora u novembru 1990, učinilo je da konflikt iz defanzive prijeđe u ofanzivu. Operacija nazvana "Pustinjska oluja" pretvorila se u operaciju "Pustinjski mač", a odbrana Saudijske Arabije i oslobođenje Kuvajta prerasli su ne samo u rat protiv Saddama Husejna nego i u pokušaj da se Irak politički i vojno uništi. Na pitanje - ko će imati najviše koristi od praznine koja će nastati nestankom sile, uobičajen odgovor je glasio -Amerika i njen saveznik Izrael.

Unutrašnja politika - pod pritiskom da se ne suprotstavlja narodnim osjećanjima - kao i vjerska i ideološka uvjerenja, uticali su na islamske aktiviste da pruže podršku Saddamu i njegovom pozivu na džihad, kao što je to bio slučaj u Alžiru, Tunisu, Maroku, Jordanu, Pakistanu i Egiptu. U početku su hiljade muslimanskih aktivista u Alžiru demonstrirale protiv iračke invazije na Kuvajt. Međutim, prilikom kasnije posjete Bagdadu, Abbasi Medeni, vođa Islamskog fronta spasa, izjavio je: "Bilo kakva agresija na Irak značit će sukob s muslimanima ma gdje se nalazili."[113] U Jordanu su Muslimanska braća u početku također osudila iračku invaziju. Ipak, poslije raspoređivanja američkih snaga, Braća su pozvala na džihad protiv "novih krstaša, u odbranu Iraka i islamskog svijeta". Kao što je jedan američki poznavalac muslimanske problematike primijetio: "Ljudi su zaboravili na Saddama i usredsredili se na Ameriku (...). Saddam Husejn možda griješi, ali Amerika nije ta koja bi trebalo da ga korigira."[114] U Egiptu su Muslimanska braća prvo osudila iračku invaziju, a potom podržala antisaddamovsku poziciju vlasti. Pošto je rat nastavio da traje, Braće su se udružila s drugim opozicionim grupama i počela da kritiziraju masovno prisustvo zapadnih snaga u Saudijskoj Arabiji.

Čak i u zemljama koje su poslale snage da podrže antisaddamovski "međunarodni savez", narodna osjećanja su se razlikovala od vladinih. U anketi koju je sproveo pakistanski magazin *"Herald",* u kojoj se većina suprotstavila aneksiji Kuvajta, 86,6

---

[113] "Islam Divided", *The Economist,* September 22, 1990, p. 47.

[114] Abdurahman Alamoudi u *The Washington Report on Middle East Affairis,* October 1990, p. 69.

procenata ispitanika odgovorilo je negativno na pitanje "Da li bi SAD trebalo da brane muslimanska sveta mjesta u Saudijskoj Arabiji?"[115]

U jugoistočnoj Aziji, podrška malezijske i indonežanske vlade rezolucijama Ujedinjenih nacija bila je praćena općom osudom iračke agresije na Kuvajt. Ipak, ovo nije dobilo oblik široke podrške spoljnim trupama ili prijetnje masovne vojne akcije u Zalivu. Husejnova agresija i njegovo predstavljanje kao novog Hitlera od strane Busove administracije nisu, u glavama mnogih, bile izolovane od nemirne politike Srednjeg istoka niti očiglednog lične interesa koalicije koju je predvodio Zapad i mnogih njegovih saveznika. Odbrana Saudijske Arabije i oslobođenje Kuvajta bili su jedna stvar, a napad na Irak sasvim druga. Mnogi u Maleziji i Indoneziji (izražavajući ili solidarišući se s populističkim osjećanjima širom muslimanskog svijeta), mada kritički prema Saddamovoj agresiji na Kuvajt, bili su podjednako strogi u osudi američkih "dvostrukih standarda": s jedne strane, Amerika je osudila Saddama zbog kršenja međunarodnog prava i energično nametnula rezoluciju Ujedinjenih nacije, dok je, s druge strane, odbila da zauzme isti stav prema rezoluciji koja bi osudila izraelsku okupaciju Zapadne obale i Gaze.[116] (Slične kritike su bile upućene vezano za nehtijenje Zapada da stane u odbranu bosanskih muslimana).

Nezavisna malezijska publikacija izražava snažna osjećanja mnogih muslimana u svijetu:

> Imajući u vidu obim američkog vojnog gomilanja u Zalivu i prethodne invazije i miješanja u politiku zemalja trećeg svijeta, vjerovatno je da će situacija u Zalivu dovesti do pravog rata (...). Zaista je licemjerno to da Sjedinjene Američke Države dođu da pomognu Kuvajtu a da istovremeno šute o izraelskoj invaziji i okupaciji Zapadne obale, Gaze, Golanske visoravni i Libana, kao i o bombardiranju Tira, Sidona i Zapadnog Bejruta, u kojem je ranjeno i ubijeno na stotine civila. Umjesto ekonomskih sankcija, Izrael dobija sve veću pomoć od SAD. Izrael sada prima četiri milijarde dolara godišnje. Od toga četiristo

---

[115] *Herald,* September 1990, p. 30.
[116] "The Gulf Crisis",*Aliran* 10:8 (1990):32.

miliona dolara odlazi kao pomoć jevrejima iz Sovjetskog Saveza da se nastane na teritorijama koje je Izrael okupirao, čime se opravdava izraelska teritorijalna ekspanzija. Uz to, SAD dosljedno stavlja veto na sve pokušaje Savjeta sigurnosti da osudi Izrael zbog ignoriranja zahtjeva Ujedinjenih nacija da se povuče iz Libana. Dvostruki standardi SAD ponovo su ispoljeni u odnosu na palestinsku intifadu u kojoj je Izrael ubio preko sedamsto Palestinaca uključujući sto šezdesetero djece. Na rezoluciju Savjeta sigurnosti da međunarodni posmatrači ispitaju situaciju na okupiranim teritorijama, SAD su također stavile veto.[117]

Opiranje Sjedinjenih Američkih Država da povezu (ili priznaju povezanost) dva problema u rješavanju krize u Zalivu mnogi u muslimanskom svijetu vidjeli su kao pokušaj da se razdvoje dvije čvrsto povezane stvarnosti.[118] U Pakistanu je Kazi Husejn Ahmed, vođa organizacije *Džema'at-i islami* i član pakistanskog senata, dok se obraćao velikom antiameričkom skupu, pozvao vlast da odustane od svoje proameričke spoljne politike. Karakterizirajući američko-evropski savez kao "antiislamsku silu", upozorio je na to da namjera Sjedinjenih Američkih Država nije da oslobodi Kuvajt nego da uspostavi hegemoniju u regionu. Evropa i Amerika su se udružile da "unište borbenu moć islamskog svijeta".[119] Otuda, zaključio je, za islamski svijet nema mjesta u novom svjetskom poretku.

Populistička podrška Saddamu Husejnu postala je glasnija s prosaddamovskom i antiameričkom retorikom, demonstracijama, protestnim marševima i nasiljem širom muslimanskog svijeta: u Alžiru, Tunisu, Maroku, Mauritaniji, Sudanu, Libiji, Nigeriji, Libanu, Jordanu, Zapadnoj obali i Gazi, Jemenu, Egiptu, Indiji, Pakistanu, Bangladešu, Iranu, Maleziji, Indoneziji i u južnoafričkim muslimanskim zajednicama. Raketni napad na Tel Aviv proslavili su mnogi arapski nacionalisti i islamski aktivisti. Saddam je bio viđen kao prvi arapski vođa koji je udario Izrael pravo u srce. Oni koji su bili ubijedeni da je

---

[117] "Exposing U. S. Motives: A Third World View", *Aliran* 10:8 (1990):38.
[118] Ovo je istina čak i za mnoge Saudijce i Egipćane. Vidjeti *New York Times*, October 24, 1990, and *Middle EastTimes*, October 16-22, 1990.
[119] *Dawn*, February 1, 1991.

Izrael dao tajne informacije o Iraku, svjesni toga da je Izrael vodio ratove s Arapima na arapskoj teritoriji i neometano vršio odmazde napadajući Tunis, Bagdad, Bejrut i Južni Liban, čestitali su Saddamu zbog toga što je Izraelcima donio rat na kućni pragod.

U Alžiru, Maroku, Tunisu, Mauritaniji i Sudanu održavane su velike demonstracije. Saddamovo pozivanje na arapski nadnacionalizam, islam i Palestinu bilo je sjećanje na francuski kolonijalizam i borbu mnogih muslimana da svoj identitet ukorijene u arapsko-islamskom naslijeđu. U Rabatu, 3. februara 1991. god., trista hiljada ljudi izašlo je na ulice i zahtijevalo izlazak marokanskih trupa iz multinacionalne koalicije. Liban je iskusio najveće demonstracije od početka sopstvenog građanskog rata, kao i bombardiranje zapadnih banaka kao i sjedišta avio-kompanija. U Iranu su antiameričke demonstracije održane u mnogim većim gradovima. Predsjednik Rafsandžani, pažljivo čuvajući zvaničnu iransku neutralnu poziciju, s podjednakom pažnjom podržao je muslimanska populistička osjećanja u Iranu i širom muslimanskog svijeta:

"Vođa imperijalizma uništava muslimansku naciju i muslimanske resurse."[120] Indonežanska vlada podržala je rezoluciju Ujedinjenih nacija o Zalivu, dok su mnogi Indonežani osudili aneksiju Kuvajta. Ipak, Saddamovo povezivanje sopstvenih akcija s rješenjem palestinskog problema, prisustvo američkih snaga u Zalivu i kasnije pustošenje Iraka, izazvali su veliku polemiku i antiameričku kampanju među intelektualcima, muslimanskim vođama i studentskim grupama, koje je objavila štampa.[121]

Koalicioni partneri kao što su Maroko, Bangladeš, Egipat, Sirija i Pakistan, koji su poslali trupe u Zaliv, sve više su bili izloženi unutrašnjem pritisku da povuku svoje trupe. Islamski aktivisti, udruženi s drugim opozicionim grupama, protestirali su protiv rata. U Egiptu su se Muslimanska braća udružila s ljevicom i mnogim profesionalnim udruženjima. U naslovu jednog antivladinog nedjeljnika pisalo je: "Muslimani! Vašu braću ubijaju. Požurite da pomognete Iraku i

---

[120] *Chrstian Science Monitor,* January 14, 1991.
[121] *Far Eastern Economic Review,* January 24, 1991

njegovoj herojskoj nepokolebljivosti! Rasprodaja Iraka je pitanje časa."[122] U Pakistanu su vjerske organizacije kao, na primjer, *Džema'at-i islami*, organizirale masovne javne demonstracije širom zemlje, dok su se stotine ponudile za džihad.

Kao i u drugim prilikama, rat u Zalivu je otkrio različite pozicije među muslimanskim vladama, između pojedinih vlada i naroda i među vjerskim i islamskim pokretima. Iako je Saddam u ime islama prizivao slike krstaša, imperijalizma i sukoba civilizacija, one su bile podjednako snažno odbačene i od strane drugih muslimanskih zemalja i od vjerskih lidera kao što su zvanična ulema Egipta i Saudijske Arabije.

Islamska prijetnja: problemi interpretacije

Načini na koje razumijemo prirodu religije i odnos religije prema politici i društvu, u velikoj mjeri određuju naša očekivanja i ocjene. Zašto je trajna vitalnost islamskog revivalizma bila podcijenjena i zašto je on prvenstveno bio doživljen kao prijetnja? Prošlo je više od deset godina od Iranske revolucije i zainteresiranosti, ako ne i straha, Zapada od islamskog revivalizma ili fundamentalizma. Ako se o islamu nedovoljno izvještavalo i ako su neznanja ili nedostatak svijesti bili svojstveni prošlosti, mnogi će tvrditi da su, odnedavno, islamski revivalizam i islamska politika postali industrija koja se sve više razvija.

Uprkos većoj zainteresiranosti, medijskoj pokrivenosti i, činilo se, ogromnom broju publikacija, razumijevanje i uvažavanje islama i islamskih pokreta ostalo je ograničeno i selektivno. Imajući u vidu raspoložive izvore i broj akademskih eksperata i vladinih analitičara, zašto je trebalo da se dogodi Iranska revolucija 1978-79. god. kako bi se pažnja skrenula na događaje koji su se sedamdesetih godina desili u Libiji, Egiptu, Pakistanu, Sudanu i širom muslimanskog svijeta? Uprkos post factum "otkriću" islamskog revivalizma, zašto većina analitičara nastavlja da podcjenjuje njegovu vitalnost i tako ne uspijeva da uvidi

[122] *The Economist,* January 26, 1991.

njegovu snagu i uspon u zemljama kao što su Alžir, Tunis i Jordan? I obrnuto, zašto postoji uporna tendencija da se islam i islamski aktivizam reduciraju na ekstremizam i terorizam? Nasilje, terorizam i nepravda postoje u muslimanskom svijetu baš kao i u ostalim dijelovima svijeta. Ovi postupci su opravdavani u ime islama isto kao i u ime kršćanstva, judaizma i sekularnih ideologija kao što su demokratija i komunizam.

U jezgru zapadne pogrešne interpretacije, u stereotipnom predstavljanju islama i pretjeranom strahu od njega, leži sukob različitih pogleda na svijet. Stereotipi "Arapa" i islama, izraženi pojmovima beduin, pustinja, kamila, poligamija, harem i bogati šeici, zamijenjeni su stereotipima kao što su mule koje nose pištolje ili bradati, antizapadno usmjereni fundamentalisti. Zapadne strahove i antipatiju ne hrane samo izvještaji medija i nedavni događaji nego, isto tako, pogled na svijet koji je često suprotan pogledu islamskih aktivista. Moderni, post-prosvjetiteljski sekularni jezik i kategorije mišljenja unakazuju izvrću razumijevanje i prosuđivanje. Moderni pojam religije kao sistema osobne vjere čini islam, koji je sveobuhvatan po obimu, i sa religijom kao integralnim dijelom politike i društva, "abnormalnim" i besmislenim sve dotle dok odstupa od usvojene "moderne" norme. Tako islam postaje neshvatljiv, iracionalan, ekstremistički, prijeteći.

Ono što većina zaboravlja jeste to da su sve svjetske religije, po svom porijeklu i historiji, bile sveobuhvatni način življenja.[123] Dok odnos religije i politike varira, religija je način života sa strogim naglaskom na zajednici, kao i na ličnom životu, bilo da je u pitanju put Tore, staza islama, Budina srednja staza ili ispravno dijeljenje (*dharma*) u hinduizmu. Religije daju uputstva za higijenu, ishranu, upravljanje bogatstvom, životne etape (rođenje, brak, smrt), rituale i vjerske obrede. Moderni pojam religije vodi porijeklo iz duhovne atmosfere Zapada koja je nastala poslije razdoblja prosvjetiteljstva. Ograničenu definiciju religije, kao normu ili značenje prihvatili su mnogi vjernici i nevjernici

[123] Za ranu i lucidnu amalizu korijena modernog konstrukta religije vidi Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End o f Religion* (New York: Harper & Row, 1962).

na Zapadu. Lišeni smisla za historiju, mali broj ljudi zna da je termin religija, kako je danas usvojen i shvaćen, ustvari moderan i da potiče sa Zapada. Uz to, Zapad je bio taj koji je počeo da nadjeva imena ili dodaje "izme" drugim religijskim sistemima. Kršćanstvo i judaizam su priključeni novoimenovanom hinduizmu, budizmu i muhamedanstvu. Tako su priroda i funkcija drugih vjerskih tradicija kategorizirane, proučavane i procjenjivane pomoću modernih, postprosvjetiteljskih, sekularnih kriterijuma na osnovu kojih je crkva odvojena od države.

Većina zaboravlja ili ne zna činjenicu da je naša ideja religije proizvod modernog doba, te postoji tendencija da se zaboravi da je zapadni pojam odvajanje crkve od države relativno nov. Historijski gledano, granica između religije i politike kada su Ibrahimove vjere u pitanju (judaizam, kršćanstvo i islam) bila je zamagljena od vremena biblijskih osvajanja i ranih jevrejskih carstava do vremena imperijalnog kršćanstva. Kao što su kršćanska carstva i krstaški ratovi pokazali, crkva i država, mada su bile posebne cjeline, u kršćanstvu nisu bile oduvijek razdvojene. Ipak, modemi pojam religije kao sistema osobne vjere, kao i pojam odvajanja crkve od države, do te mjere su prihvaćeni i internalizirani da su potisnuli vjerovanja i praksu prošlosti i, za mnoge, postali očigledna i vječna istina. Stoga se, s modernog sekularnog gledišta, miješanje religije i politike smatra abnormalnim, opasnim i ekstremističkim. Otuda, kad se sekularno odgojeni ljudi (predstavnici vlasti, politički analitičari, javnost uopće) na Zapadu sretnu s muslimanima i grupama koji o islamu govore kao o sveobuhvatnom načinu življenja, oni ih odmah nazovu "fundamentalistima", što znači da su to nazadni pojedinci koji ometaju promjenu i fanatici koji predstavljaju prijetnju. Često je tome sličan stav mnogih vlada i sekularnih elita u muslimanskom svijetu. Predstave o militantnim mulama i nasilnim akcijama pojedinaca i grupa ukazuju se kao dokaz inherentne opasnosti miješanja religije i politike.

Gledanje na islam i događaje u muslimanskom svijetu prvenstveno kroz prizmu nasilja i terorizma urodilo je neuspjehom da se sagledaju dimenzije savremenog islama. Mnogi su previdjeli mirnu revoluciju koja se dogodila u mnogim dijelovima muslimanskog svijeta, odnosno institucionalizaciju islamskog revivalizma. Kao što je već

rečeno, islamski revivalizam više nije pokret marginalizirane manjine; on je postao institucionalizirani dio glavnog toka muslimanskog života.

Sekularizacija i modernizacija: opasnosti sekularnog fundamentalizma

Sekularne pretpostavke - koje prožimaju naše akademske discipline, stav prema životu i naš zapadni, sekularni pogled na svijet - jesu glavna prepreka razumijevanju islamske politike i doprinijele su tendenciji svođenja islama na fundamentalizam i fundamentalizma na vjerski ekstremizam. Mudrost mnogih eksperata i teologa iz šezdesetih godina može biti sažeta izrekom: "Svakog dana i na sve načine stvari postaju sve modernije i sekularnije." Integralni dio modernizacije bili su progresivno pozapadnjačenje i sekularizacija društva, institucija, organizacija i njihovih članova.[124] Ovaj stav se reflektirao u analizama koje na izbore u razvoju vide u polarnim dihotomijama: tradicija i modernost, Mekka ili mehanizacija. Religija i teologija su izražavale istu pretpostavku dok su teolozi govorili o demitologizaciji svetih spisa, sekularnom evanđelju modernog doba i trijumfu sekulariziranog grada (za razliku od Augustinovog Božijeg grada). Pojavila se nova škola teološke misli, zasnovana na tzv. "smrti božanske teologije".[125]

Religijsko opredjeljenje je u najboljem slučaju bilo privatna stvar. Stepen nečije intelektualne sofisticiranosti i objektivnosti često je

---

[124] Vidjeti, npr., Daniel Lerner, *The Passing o f Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Mew York: The Free Press, 1958.), and Manfred Halpren, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, N. J.: Princetin University Press, 1963). Za analizu i kritiku činilaca koji su uticali na razvoj teorije modernizacije, vidjeti Fred R. von der Mehden, *Religion and Modernization in SoutheastAsia* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1988).
[125] Vidjeti, npr., Harvey Cox, *The Secular City - Urbanization and Secularization in Theological Perspective* (New York: Macmillan, 1965), and *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon and Schuster, 1984); Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison,* rev ed. (New York: Macmillan, 1967); and William Hamilton and Thomas Altizer, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merill, 1966).

bio poistovjećen sa sekularnim liberalizmom i relativizmom koji su izgledali protivni religiji. Mada su crkve ili sinagoge smatrane korisnim, većina političkih kandidata izbjegavala je da raspravlja o vjeri ili religijskim pitanjima.

Prihvatanje "prosvijećenog" pojma odvajanja crkve od države i zapadnih, sekularnih modela razvoja otpremilo je religiju u skladište tradicionalnih vjerovanja, vrijednih za razumijevanje prošlosti ali nevažnih za moderni politički, ekonomski i društveni razvoj. Ni zagovornici teorije razvoja ni oni koji su se bavili međunarodnim odnosima nisu smatrali religiju značajnom promjenljivom veličinom (varijablom) u političkim analizama. Razdvajanje religije i politike previdjelo je činjenicu da je većina religijskih tradicija bila utemeljena i razvijena u historijskim, političkim, društvenim i ekonomskim kontekstima. Njihove doktrine i zakoni su bili uvjetovani ovim kontekstima. Ovo je sigurno važilo za historiju islama i, štaviše, za vjeru mnogih muslimana. Ironično je to što su pojedini analitičari postali slični konzervativnim klericima, koji su religijska uvjerenja i praksu tretirali kao nešto izolirano, kao nešto što slobodno visi i nije proizvod vjere i historije ili, tačnije, vjere-u-historiji.

Religijske tradicije, opisane kao konzervativne ili tradicionalne, proizvod su dinamičnog procesa promjene u kome je riječ objave posredovana čovjekovom interpretacijom kao odgovorom na posebne društveno-historijske kontekste. Post-prosvjetiteljska tendencija da se religija definira kao sistem lične vjere, a ne kao način života, ozbiljno je omela širu sposobnost da razumijemo prirodu islama i drugih svjetskih religija. Ona je vještački isparcelirala religiju vršeći nasilje nad njenom prirodom i jačajući statičnu, reificiranu koncepciju religijskih stavova, umjesto da otkrije njihovu unutrašnju dinamičnu prirodu. U tom smisli, religija koja se preplića s politikom izgleda nazadna, sklona fanatizmu i, otuda, predstavlja potencijalnu prijetnju.

Islam se na Zapadu (i među mnogim sekularno orijentiranim muslimanima), uopće uzevši, smatra doktrinarne i sociokulturno statičnim fenomenom i stoga antimodernim i nazadnim. Ovaj stav je podržan preovladujućom tendencijom da se naglase takvi pojmovi kao

što su odustajanje od religijske interpretacije (*idžtihad*) ili reforma u 10. stoljeću. Mnoge stručnjake obučili su profesori (historičari i sociolozi) koji su malo znali o islamskoj religiji, pri čemu se na kursevima historije i politike islam prvenstveno tretirao kao dio kulturnog naslijeđa, kao historijski prtljag koji je važniji za prošlost nego za sadašnjost. Studije islama bile su historijski tako orijentirane da su se malo oslanjale na društvene nauke i malo pažnje posvećivale novom razdoblju. Moderno razdoblje koje obuhvata 19. i 20. stoljeće bilo je u udžbenicima ograničeno na jedno poglavlje, često na ono najkraće.[126] Kakve ocjene o vitalnosti i važnosti mogu dati kursevi i analize modernog islama, naročito islamskog modernizma, kad se završavaju s Muhammedom Abduhuom, koji je umro 1905. god. ili s Muhammedom Ikbalom, koji je umro 1938. god.!

Drugi činilac koji ometa analizu islamske dimenzije i dinamike muslimanskih društava jeste naša sekularno-elitistička orijentacija. Usredsredivanje na vlade ili elite izražava predrasudu koja ometa razumijevanje prirode populističkih pokreta uopće i muslimanskih pokreta posebno. To potencira ideju da je religija područje povezano s tradicijom i klerom (*mule*), vjerski obrazovanim ljudima (*ulema*) i neobrazovanim i nepismenim masama. Otuda je svega nekolicina učenih ljudi koji se bave Srednjim istokom ili drugim muslimanskim društvima vjerovala da je neophodno ili važno poznavati ili se susretati s vjerskim vođama, posjećivati njihove institucije, imati izvjesnu ideju o njihovoj vodećoj ulozi u društvu. Suviše često ulema je smatrana nevažnom ili marginalnom. Većina učenih zapadnjaka, kao i na Zapadu školovani muslimani, osjećali su se ugodnije da rade s elitama istomišljenika u moderniziranom, pozapadnjačenom urbanom okruženju. Najveći broj zapadnih učenjaka posmatrao je muslimanska društva kroz modernu prizmu teorije razvoja, koja je po svojim principima, vrijednostima i očekivanjima bila sekularna i zapadno usmjerena. Stručnjaci su analizirali društva kao što su to činile elite - od vrha nadolje. Zbog toga akademski i vladini analitičari i mediji često

[126] Vidjeti, npr., uticajni uvod H, A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford:Oxford University Press, 1962), ili John B. Ckrstopher, *The Islamic Tradition* (New York: Harper and Row, 1974

upadaju u iste zamke: usredsreduju se na uzani, mada moćni, sekularnoelitni dio društva; poistovjećuju sekularizaciju s progresom i religiju s nazadnjaštvom i konzervatizmom; i vjeruju da su modernizacija i pozapadnjačenje nužno isprepleteni. Sljedstveno tome, raspoložive opcije političkog i društvenog razvoja muslimanskih društava često su viđeni u polaritetima, u posljednje vrijeme okarakteriziranim kao sukob civilizacija: sukob između tradicije i modernosti, prošlosti i budućnosti, medrese (srednja škola s internatom) i univerziteta, žara i zapadnog stila odijevanja i vrijednosti.

Kritika orijentalizma Edvarda Saida (Edward Said), mada pokatkad pretjerana, bila je lucidna u identificiranju nedostataka i predrasuda koje se odnose na poznavanje prošlosti.[127] Ipak, novi oblici orijentalizma bujaju danas u glavama onih koji poistovjećuju revivalizam, fundamentalizam ili islamske pokrete s radikalnim revolucionarnim grupama. Oni ne uspijevaju da usredsrede svoju pažnju na ogromnu većinu muslimana posvećenih islamu, koji pripadaju umjerenom krilu glavnog društvenog toka. Suviše često, univerziteti, vlade i mediji potenciraju nasilje koje je na margini i, ne uspijevajući da od drveća vide šumu, ne istražuju dovoljno umjerene političke i nepolitičke pokrete i organizacije. Ova težnja (i nedostatak) pojačana je stvarnošću tržišta. Izdavačke kuće, časopisi, konsultativne firme i mediji teže senzacionalizmu i onome što potvrđuje stereotipe i budi strah od ekstremizma i terorizma. Pomislimo samo koliko se često događa da spominjanje bilo koje islamske organizacije neizbježno uključuje upotrebu pridjeva kao što su "fundamentalistički", "konzervativan" i "ekstremistički".

Mnogi oni koji su usvojili liberalnu sekularnu ili liberalnu jevrejsko-kršćansku tradiciju, bilo kakvo miješanje religije s politikom često smatraju potencijalno opasnim i "fundamentalističkim". Ovakvo viđenje je potencirano kad je naše znanje o vjerskim grupama ograničeno na one koje predstavljaju radikalnu manjinu. Uporedimo

[127] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979). O tome kako su islam pratili mediji i stručnjaci, vidjeti njegov *Covering Islam* (New York: Pantheon, 1981).

medijsku zastupljenost Džemaatitebliga i mnogobrojnih džihadskih organizacija. Prva je svjetska, nepolitička, misionarska muslimanska organizacija koja ima milionsko članstvo, dok su druge radikalne grupe od nekoliko stotina članova, čije sporadično nasilje, mada ponekad dramatično, utiče na mnogo manje života. Uporedimo broj istinskih studija i medijskih izvještaja tokom posljednjih deset godina o umjerenim islamskim organizacijama, kao što su egipatska Muslimanska braća, pakistanski *Džema'at-i islami*, kuvajtski *Džem'ijjetu-l-islah* ili tuniska Partija obnove, sa studijama i izvještajima koji se odnose na radikalne islamske pokrete. Bez obzira kako istaknuti islamski lideri i pokreti bili u mnogim muslimanskim zemljama, naše znanje o onome šta oni misle, kao i o organizaciji i programima njihovih pokreta, često je iznenađujuće ograničeno.

Politika podcjenjivanja

Zašto su, s upadljivom dosljednošću, buđenje islama u mnogim zemljama i njegove političke implikacije često bili priznati tek u posljednji čas? Mada je sedamdesetih godina revivalizam bio sve intenzivniji u Egiptu, Libiji, Pakistanu i Maleziji, samo je nekolicina primijetila tu pojavu ili joj je poklonila pažnju. Na sastanku Udruženja za međunarodne studije 1975. god., izlaganje o potencijalnoj ulozi islama u društveno-političkom razvoju privuklo je samo nekoliko ljudi. Danas je situacija drugačija: na profesionalnim skupovima toliko ljudi pojavi se samo na panel diskusijama. Ono što je na početku bilo opisano kao epifenomen, kasnije je često odbacivano kao Val koji je prošao. Ovaj način razmišljanja traje posljednjih deset godina; za to vrijeme previdjeli smo, a potom otkrili ili bili primorani da se suočimo s događajima u Iranu, Pakistanu, Libanu, Zalivu i, sada, u sjevernoj Africi. Mnogi su govorili da se to moglo dogoditi u Pakistanu ali nikad u Iranu, u Iranu ali nikad u Egiptu, ili u Egiptu ali nikad sigurno u Tunisu, Alžiru ili posebno "sekularnoj Turskoj". Ako je izgledalo da islam slabi u politici jedne nacije ili regiona, jačao je u drugim. Kada je 1988. god. došlo do prekida vatre između Irana i Iraka, mnogi su,

zaboravljajući unutrašnje korijene islamskog revivalizma, brzo zaključili da je to bio signal za diskreditiranje Homeinija i, otuda, smrtni udarac "valu fundamentalizma". Za neke, smrt ajetullaha Homeinija značila je kraj fundamentalističke prijetnje; drugi su tražili novi "homeinizam" i nove "Irane".

Često su islamski pokreti viđeni kao monolitni, te su zaključci više zasnivani na stereotipima ili očekivanjima nego na empirijskom istraživanju. Ovaj problem se manje može pripisati tajnosti djelovanja pojedinca i organizacija, a više svakodnevnim faktorima. Navešćemo ih:

1. Iako ima malo učenih ljudi upućenih u pitanja Srednjeg istoka uopće i islama posebno, većina njih pokriva velika geografska područja i tako različite teme kao što su politika, pravo, historija, društvo i nafta.
2. Budući da većina učenih ljudi ima sekularne akademske predrasude i ograničeno znanje o islamu i islamskoj dimenziji muslimanskih društava, postoji tendencija da se generaliziraju ili izvlače deduktivni zaključci iz njihovih sekularnih pretpostavki i predrasuda.
3. Eksperti za islam teže da se okrenu prošlosti.
4. Većina eksperata ima ograničeno znanje i interesovanje i malo neposrednih kontakata i iskustav s islamskim pokretima i aktivistima.

Ipak, analiza modernih islamskih pokreta i organizacija zahtjeva više od nagađanja, generalizacija i oslanjanja samo na novinske izvještaje ili dokumente koji se odnose na pokrete, izolirane događaje ili izvještaje vlasti. Presudni su direktno posmatranje, interakcija i istraživanje, zato što mnogi islamski aktivisti piraju relativno malo, a njihovi spisi su često puki ideološki traktati ili dokumenti upućeni javnosti. Ono što oni piraju ili govore valja staviti u kontekst onoga što stvarno čine. Zbog ograničenog interesovanja zapadnih eksperata i njihove sklonosti da reaguju na interese vlasti i zahtjeve i interese medija (potenciranje događaja), širina, karakter i aktivnosti većine

umjerenih savremenih organizacija prolaze relativno nezapaženo ili su bitno umanjene.

Raznolikost i promjena

Iskustvo prethodnih decenija upozorava nas na potrebu da se pažljivije odnosimo prema raznolikosti iza prividnog jedinstva islama i da uvažimo i efikasnije analiziramo jedinstvo i raznovrsnost islama i zbivanja u muslimanskom svijetu. U prošlosti je cjelovitost islama (Bog, Poslanik i Knjiga) doprinijela usponu mnogih pokreta i mnogim interpretacijama: sunnija, ši'ija, haridžija, vehabija, kao i različitih škola prava, teologije i misticizma. Analogno tome, i u današnje vrijeme raznolikost konteksta stvorila je različito orijentirane islamske nacije, vođe i organizacije. Raznolikost oblika vladavine - saudijska monarhija, Gaddafijeva populistička država, Homeinijeva klerikalna republika u Iranu i vojni režimi Zija ul-Haka u Pakistanu, Dža'fera Muhammeda Nimejrija i, sada, Omera el-Bešira u Sudanu, talibanska vlada u Afganistanu, kao i njihovi različiti odnosi sa Zapadom i raznovrsnost islamskih pokreta, reducirani su i iskrivljeni jednoznačnom konotacijom pojma islamski fundamentalizam.

Iza uobičajenog upućivanja na islamsku alternativu i opće ideološke principe stoje višestruki nivoi rasprava, ako se uzme u obzir velika raznolikost vladavina, društava i islamskih organizacija. Često postoji koliko razlika toliko i sličnosti u muslimanskim interpretacijama države, islamskog zakona ili statusa žena i manjina, kao i oštre razlike u pogledu metoda (glasanje, centri društvenih usluga, nasilno sukobljavanje) koje bi trebali koristiti za ostvarivanje islamskog sistema vladavine. Prema tome, danas, kao i u prošlosti, postoji raznovrsno bogatstvo interpretacija, manifestacija i primjena islama. Nijedna grupa ovo ne simbolizira u većoj mjeri od afganistanskog talibanskog pokreta. Afganistan je bio svjedok uspona naizgled nevjerovatne milicije koja je završila ujedinjujući 90 procenata zemlje i proklamirajući Islamsku Republiku Afganistan.

Nasuprot strahu od islamskog buđenja ili "islamskog fundamentalizma" u Iranu ili na Bliskom istoku osamdesetih godina zo. stoljeća, afganistanski mudžahidi su smatrani borcima za slobodu čiji je sveti rat (*džihad*) zadobio značajnu potporu od Sjedinjenih Država, Saudijske Arabije i drugih zemalja. Međutim, pobjeda mudžahida nije donijela mir. Zajednički islamski identitet koji je nekad inspirirao, mobilizirao i ujedinjavao mudžahide u njihovom džihadu protiv Sovjetskog saveza sada je bio zamračen stoljećima starim afganistanskim plemenskim, etničkim, vjerskim (sunnijsko-ši'ijskim) razlikama i rivalitetima. Nakon gotovo osamnaest godina civilnog rata, naizgled beskrajno stanje krvoprolića i haosa iznenada je bilo ponovljeno.

I onda gotovo niotkuda, četa medresanskih studenata (studenata vjerskih škola, *taliban*) pojavila se potkraj 1994. god. i u toku dvije godine zaplavila zemlju. Osuđujući sve rivalske mudžahidske milicije, oni su se ogrnuli plastom moralnog vođstva kao predstavnici većine Afganistanaca koji su bili žrtve istrebljujućeg ratovanja. Iako su u početku predstavljeni kao mladi studenti iz medresa bez vojnog iskustva, oni su, ustvari, bili snaga mulla (vjerskih učitelja)i studenata. Ovi prvi su uglavnom bili veterani Afganistansko-sovjetskog rata koji su se po odlasku Sovjeta vratili u medrese.

Iako su inicijalno bili pozdravljeni kao oslobodioci koji su donosili sigurnost u gradove, osiguravali ulice za obične građane i dokinuli korupciju i mito, njihova striktna forma islama je brzo postala problem. Talibani slijede veoma konzervativnu (puritansku) interpretaciju islama. Njihove doktrine slične su onim vehabijskim, odnosno, onim vjerskog establishmenta Saudijske Arabije i pakistanske *Džema'at-i islami*, iako mnogo ekstremnije. Oni su (prema izvještajima) zabranili ženama da idu u škole i da rade. Od ljudi su tražili da puste brade a od žena da oblače čadore. Zabranili su muziku i televiziju, te uveli stroge fizičke kazne za one koji ne poštuju gore spomenuto. Njihova netolerancija bilo kakve "devijacije" od njihove vrste islama uključivala je i ubistvo mnogih manjinskih afganistanskih ši'ija, koje su oni prezirali kao heretike, kada su talibani zauzeli ši'ijske oblasti kao što je Mezar-i Šerif.

Mnogi muslimanski vjerski lideri su osudili talibanske "islamske" politike kao zastranjivanje. Muslimanske vlade, različite kakve su one u Iranu i Egiptu, kao i zapadne vlade i međunarodne organizacije za zaštitu ljudskih prava, osudili su talibansko kršenje ljudskih prava. Uprkos njihovoj kontroli nad većim dijelom Afganistana još od jeseni 1998. god., ni Ujedinjene nacije ni većina svjetske zajednice ne priznaju njihovu legitimnost. (Talibansku vladu priznaju samo četiri države).

Kao što je romantizirano poimanje rane islamske historije učinilo da mnogi muslimani zaborave dinamiku i stepen promjena u prošlosti, tako je u posljednje vrijeme zapadna sekularna tendencija da se moderna promjena suprotstavi utvrđenoj tradiciji zamaglila razlike i promjene u modemom islamu i modernim muslimanskim društvima. Sekularni eksperti i muslimanski teolozi često ne uspijevaju da uvaže stepen u kome su religijska vjerovanja i zakoni proizvod čovjekove interpretacije i primjene objave. Rigidni, nazadni islam postaje prijetnja. Ironično je to što nemuslimanski eksperti ponekad zvuče kao mule. Kad su suočeni s novim interpretacijama ili promjenom islama, oni ih često kritiziraju sa stanovišta tradicionalne vjere i prakse. Islam se, s jedne strane, smatra utvrđenim, a muslimani se klasificiraju kao ljudi koji ne žele da prihvate promjenu. S druge strane, kad se promjena dogodi, odbacuje se kao neortodoksna, kao puki oportunizam ili izgovor za prihvatanje nečeg što nije svojstveno islamu. Ipak, svi smo svjedoci prirodnog procesa interpretacije koju vrše i pojedinci i zajednice, još jednog stupnja interpretacije i razvoja islamske tradicije. Reinterpretacija tradicionalnih islamskih ideja kao što su *šura* (konsultacija) i *idžma* (konsenzus zajednice) izvanredni su primjeri ovog procesa. Na jednoj strani, neki znanstvenici vole kazati da je islam nespojiv sa zapadnim idejama demokratije i parlamentarne vladavine, zaboravljajući da isto može biti kazano za tradicionalni judaizam i kršćanstvo. S druge strane, kada muslimani nastoje da prilagode tradicionalne islamske koncepte savremenim potrebama i da legitimiziraju demokratske oblike vladavine, u njih se sumnja da imaju skrivenu agendu ili se kritiziraju zbog nevjernosti originalnom značenju tih koncepata ili ideala.

Promjena jeste stvarnost u savremenom islamu i savremenim muslimanskim društvima. Na nju se može naići na svakoj ravni, u svakoj oblasti društva i svakoj društvenoj klasi. Problem nije promjena nego njen kvalitet, tempo i pravac. Fleksibilnost islamske tradicije ne izražavaju samo oni koji se smatraju modernim reformatorima, kao što su Ali Šerijati ili Sadik el-Mehdi, nego i Homeini sa svojom interpretacijom doktrine vladavine pravnika (*valajat*-*i fakih*) i prihvatanje mogućnosti da parlamentarni oblik vladavine bude u ustavu Islamske Republike Iran.

Izazov ili prijetnja?

Postoji li islamska prijetnja? Na izvjestan način - postoji. Jednako kao što postoji zapadna ili jevrejsko-kršćanska prijetnja. Islam, kao i kršćanstvo i judaizam, propisao je način življenja koji je izmijenio živote mnogih ljudi. Istovremeno su pojedini muslimani, kao i pojedini kršćani i Jevreji, koristili svoju religiju da opravdaju agresiju i ratobornost, osvajanja i proganjanja u prošlosti i sadašnjosti. Politički islam, kao i pozivanje na bilo koju religiju ili ideologiju, mogu da budu pozitivna efikasna snaga, ali i opasna prijetnja muslimanskim društvima i Zapadu. Sekularne ideologije (demokratija, socijalizam, komunizam i arapski nacionalizam) podjednako su se pokazale ranjivim na manipulaciju i zloupotrebu u rukama demagoga. Plemeniti ideali kao što su širenje Božije volje i širenje demokratije, mogu da postanu pogodan izgovor za imperijalizam, ugnjetavanje i nepravdu u ime Boga ili države.

Islam, isto tako, može biti prijetnja duhovnom, društvenom i političkom samozadovoljstvu zapadnih društava. On je, u izvjesnim oblicima, otvoreno dovođenje u pitanje i tradicija koje smo "mi" izgleda prihvatili -materijalizma, liberalizma i individualizma. No, to može biti samo karikatura nas samih i naše posvećenosti vrijednostima koje, navodno, podržavamo, a to su tolerancija i sloboda izražavanja. Izazov

da se "radi ono što se govori" može djelovati uznemirujuće, ali to, samo po sebi, nije nekorektno.

Politički islam je, također, izazvan, i to svojom sopstvenom retorikom i porukom: da se bude samokritičan; da se živi u skladu sa standardima koje on propisuje i zahtjevima drugih; da se izbjegnu i osude prekoračenja vlasti i pokreta koji se identificiraju kao islamski. Konačno, islamski aktivisti moraju prihvatiti muslimansku odgovornost, a ne da jednostavno okrivljuju Zapad za neuspjehe muslimanskih društava. Specifično, mnogi su pred izazovom da izbjegnu, u svojoj gorljivosti da islamiziraju državu i društvo, tendenciju da "kafiriziraju". U mnogim muslimanskim društvima, zagovornici islamizacije (ili reislamizacije) države i društva skloni su da se odaju "kafirizaciji", proglašavanju drugih (muslimana i nemuslimana koji se s njima ne slažu podjednako[128]) nevjernicima (kafirima). Svaki oblik opozicije od disidenata čini "Božije neprijatelje", nakon čega su rat protiv njih i njihovo proganjanje opravdani. Rezultati ovog pristupa su se kretali od javnih osuda do fizičkih napada i ubistava. Kao u slučaju Egipta i Alžira, ne samo kršćani i stranci, već i drugi muslimani (vladini službenici, intelektualci, novinari, mlade žene za koje se smatralo da nisu bile islamski odjevene) napadani su i ubijani. Slični oblici nasilja i terorizma u ime islama dešavaju se uporedo sa optužbama za državni autoritarizam, represiju i terorizam.

Stvarnost muslimanskih društava doprinosi stvaranju klime u kojoj će uticaj islama i aktivističkih organizacija na društveno-politički razvoj prije da raste nego da opada u mnogim muslimanskim društvima. Mnoge muslimanske države nastavljaju da žive u atmosferi krize u kojoj su mnogi njihovi građani u prilici da iskuse i komentiraju neuspjehe države i sekularnih oblika nacionalizma i socijalizma. Poglavari država i vladajuće elite ili klase posjeduju istanjeni legitimitet nasuprot ogromnom razočarenju i suprotstavljanju u kome su islamski aktivisti često najglasniji i najdjelotvorniji kritičari. Ako vlade pretežno

[128] Po islamskim autoritetima, zabranjeni tekfir ili, kako Esposito kaže, "kafirizacija" podrazumijeva samo proglašavanje drugih muslimana kafirima, dok nemuslimane i sam Kur'an naziva kafirima, odnosno, nevjernicima. (Prim. prev.)

muslimanskih zemalja ne uspijevaju da se suoče s društvenoekonomskim potrebama svojih žitelja, ako ograničavaju političku participaciju, pokazuju se neosjetljivim na potrebu da efikasno uključe islam kao komponentu nacionalnog identiteta i ideologije ili izgledaju pretjerano zavisne od Zapada, one će pridonijeti izboru islamske političke alternative.

Politička snaga i izdržljivost islamskih pokreta i njihov ideološki uticaj ogledaju se na različite načine. Oni su primorali vlast na promjene i, tamo gdje je bilo dozvoljeno, uspješno učestvovali na izborima. Vlastodršci od Maroka do Malezije postali su osjetljiviji na islam i počeli da uzimaju u obzir religiju ili da guše islamske organizacije. Mnogi su često koristili islamsku retoriku i simbole, ojačali podršku džamijama i islamskim školama, dali prostora religiji i medijima i počeli da se javno pridržavaju vjerskih obreda kao što je post u ramazanu ili da poštuju ograničenja koja se odnose na alkohol i kockanje.

Kada su bili slobodni od represija vlasti, islamski političari i organizacije djelovali su unutar političkog sistema i učestvovali na izborima u Alžiru, Tunisu, Turskoj, Jordanu, Sudanu, Egiptu, Kuvajtu, Pakistanu i Maleziji; aktivisti su, čak, držali ministarske položaje u Sudanu, Pakistanu, Jordanu i Maleziji. U zemljama kao što su Alžir, Tunis, Egipat, Jordan i Pakistan, islamske organizacije su spadale među najbolje organizirane opozicione snage i često bile spremne da oforme saveze ili saraduju s političkim partijama, sindikatima i dobrovoljnim udruženjima radi ostvarenja političkih i društveno-ekonomskih reformi. Islamske studentske organizacije uspješno učestvuju na studentskim izborima na univerzitetima i predvode studentske štrajkove i demonstracije.

Islamski pokreti se susreću sa unutarnjim problemima i izazovima. Iako su često bili sposobni identificirati i mobilizirati opoziciju protiv zajedničkog neprijatelja ili prijetnje, onda kada uspiju, unutarnje borbe za prevlast i problemi brzo izbijaju na površinu kod definiranja i implementiranja islamskog sistema vladavine. Islamska politika, kao i sekularna politika, pod uticajem je frakcionaštva koje

proizlazi iz ideoloških interpretacija ili vizija islama, unutarnjih borbi za vođstvo, i uticaja porodičnih, etničkih, plemenskih i regionalnih veza. Ona je dodatno sputana pragmatičnim zahtjevima i kompromisima međuovisnog globalnog okruženja.

Izazov koji stoji pred islamskim aktivistima danas je onaj osoblja, resursa, ideologije i pluralizma. Islam se dokazao kao efektivni poziv na mobilizaciju opozicije vladama kao što je bio Šahov Iran, Pakistan Zulfikara Ali Buta (Bhutta), od Sovjeta okupiranog Afganistana, i, najskorije, Turska i Alžir. Međutim, stvarni ispit je proizvesti efektivnu, predstavničku vladu i program za društveno-političku promjenu. Islamski pokreti još nisu odgovorili na izazov da odu dalje od slogana i općih obećanja ka konkretnim političkim i društveno-ekonomskim programima. Oni trebaju premostiti jaz između tradicionalnih islamskih uvjerenja i institucija i društveno-političkih realnosti savremenog svijeta. Ekonomski neuspjesi vlada u Sudanu i Iranu i njihov neuspjeh da dosada proizvedu efektivne vlade koje bi uživale široku podršku kod kuće naveli su mnoge da govore o neuspjehu političkog islama.[129] Suštinska vjerska i intelektualna reforma kasni i ona nije hitnije uticala na islamski politički i društveni aktivizam. Politički aktivisti često nemaju ni vremena ni temperamenta da poduzmu proces islamske reforme koji osigurava intelektualne osnove za političku i socioekonomsku promjenu. Pa ipak, za razliku od njihovih prethodnika, oni više nisu na periferiji društva, već su često pozicionirani kao ključni igrači u političkom procesu i često u prilici da dođu na vlast. Štaviše, autoritet i islamska legitimnost njihove svježe interpretacije islama zahtijevat će podršku kritične mase tradicionalnih vjerskih lidera.

Od islamskih pokreta se sve češće očekuje da demonstriraju svoju sposobnost da budu efektivni rješavatelji problema, koji mogu transformirati ideološku odanost i slogane u konkretne politike i programe koji odgovaraju nacionalnim i lokalnim potrebama u različitim društveno-političkim kontekstima, a ne samo da su društveni

[129] Vidi, naprimjer, Olivier Roy, *The Failure of Politicallslam* (Cambridge: Harvard University Press).

kritičari. Oni to moraju činiti na način koji je dovoljno pluralističan po svom obimu da bi zadobio podršku široke i raznolike glasačke baze. Ovo uključuje koaktiviste, sekulariste, vjerske i etničke manjine, kao i tu široku bazu muslimanske većine koji, dok nastoje biti dobri muslimani, ne žele vidjeti poremećene stabilnost svojih društava i svoje živote. Vođstvo islamskih pokreta, kao i vladari muslimanskih zemalja, pred posebnim su izazovom da priznaju da autoritarizam i represija, bilo da su islamski ili sekularni, u konačnici ne uspijevaju odgovoriti potrebama vremena. Oni neće osigurati osnovu za politički legitimitet, povećano političko učešće i nacionalno jedinstvo. Prema tome, islamisti su pred izazovom da demonstriraju da i oni sami mogu biti samokritični i da osude one islamske pokrete i vlade koje vrše represiju i terorizam u ime islama.

Primjeri islamski legitimiranog autoritarizma u Homeinijevom Iranu, Gaddafijevoj Libiji, Zija ul- Hakovom Pakistanu, Beširovom Sudanu i talibanskom Afganistanu, kao i ekstremne aktivnosti nekih radikalnih grupa u Egiptu, Zapadnoj obali, Gazi i Alžiru, pojačavaju strah od "fundamentalističke prijetnje ili preuzimanja" i podrivaju kredibilitet onih koji žele doći na vlast u ime islama. Uticaj islamizacije na status žena u mnogim zemljama, napadi muslimanskih ekstremista na Kopte u Egiptu, diskriminacija protiv behaija u Iranu i protiv ahmedija u Pakistanu izazivaju ozbiljnu zabrinutost za prava manjina u islamski orijentiranoj državi. Iskustvo s postrevolucionarnim Iranom i politikom sadašnje, islamski podržane vlade Sudana navelo je mnoge da upozore na opasnost islamskog (umjesto sekularnog) autoritarizma. Politička fragmentacija između muslimanskog sjevera i nemuslimanskog (kršćanskog i animističkog) juga, primjena islamskih zakona na nemuslimane i zlostavljanje kršćanskih crkava samo se neka od problematičnih pitanja. Jaki kontrast između reformističke retorike Hasena Turabija, lidera Nacionalnog islamskog fronta (NIF-a), kada nije na vlasti, i aktualne politike sudanske vlade koju podržava NIF ima tendenciju da podrije kredibilitet drugih islamskih lidera i pokreta. To je također prvi primjer za one koji naglašavaju da islamski lideri govore jedno kada su u opoziciji a postupaju mnogo drugačije kada su na vlasti. Ozbiljna pitanja ostaju oko toga da li će islamski pokreti, koji insistiraju

na demokratskim pravima i samoopredjeljenju kao fundamentalnim ljudskim pravima, ako dođu na vlast, ista prava osigurati svim građanima.

Islam i politika Sjedinjenih Država

Devedesete su testirale sposobnost političkih analitičara i političara da naprave razliku između islamskih pokreta koji su prijetnja i onih koji predstavljaju legitimne autohtone snage koje nastoje reformirati i preusmjeriti svoja društva. Podjednako važno, one su postavile pitanje sposobnosti političara da naprave razliku između kratkoročnih ciljeva vanjske politike i dugoročnih interesa, između strahova od monolitne islamske prijetnje i njene raznovrsne i difuzne stvarnosti. Iako ogromna većina islamskih organizacija nastoji da djeluje unutar sistema, tajne radikalne organizacije, koje zastupaju nasilno preuzimanje vlasti radi utemeljenja islamske države, i dalje postoje. Manji broj militantnih islamskih organizacija, kao što su El-*Džihadu-l-islami, Božija partija, Spašeni iz pakla, Božija armija, Islamska oslobodilačka organizacija, turske Brigade odmazde i Oružana islamska grupa* (Alžir) pribjegavaju nasilju i terorizmu prijeteći stabilnosti svojih društava i regiona.

Stabilnost i sigurnost interesa u naftom bogatim zemljama Perzijskog zaliva mora biti balansirana shvatanjem da i dugoročna stabilnost vlada i društava u regionu kao i imidž i kredibilitet Sjedinjenih Država mogu biti ugroženi u narednoj deceniji:

1. sposobnošću muslimanskih vladara da odgovore domaćim pozivima za promjenu njegujući političku kulturu, vrijednosti i institucije koje promoviraju veću političku participaciju i jačaju civilno društvo i

2. sposobnošću zapadnih političara da zauzmu komparativnu perspektivu koja prepoznaje i na različite načine odgovara mnoštvu formi političkog islama.

Iranska revolucija je dominirala politikom Srednjeg istoka i zapadnom percepcijom muslimanskog svijeta osamdesetih i devedesetih godina zo. stoljeća. Bile su to decenije novih saveza i novih prestrojavanja, u kojima su mnogi islamski pokreti predstavljali izazov za svoja društva i Zapad dok je nasilna, radikalna manjina nastavila direktno ugrožavati stabilnost države i društva. Masakr nad turistima u Luksoru (Egipat), bombaški napadi i stradanje američkih vojnika u Saudijskoj Arabiji, i krvoproliće izazvano bombaškim napadima na američke ambasade u Keniji i Tanzaniji bili su sumorno podsjećanje na prijetnju koju predstavljaju ekstremisti i njihov globalni rat protiv Zapada. Američki raketni napadi na osumnjičene kampove za obuku terorista i ciljeve koje podržava Usama bin Ladin probudili su avet buduće borbe između međunarodnih terorista i Zapadu u 21. stoljeću. Savremeni islam je više izazov nego prijetnja. On je izazov Zapadu da sazna i razumije raznolikost muslimanskog iskustva. On izaziva muslimanske vlade da budu osjetljivije na populističke zahtjeve za političkom liberalizacijom i većom populističkom participacijom, da toleriraju a ne da vrše represiju nad opozicionim pokretima i da izgrađuju vitalne demokratske institucije kontrolirajući, istovremeno, ekstremizam i terorizam. Istovremeno, on poziva zapadne sile da ostanu odane demokratskim vrijednostima koje priznaju autentične populističke pokrete i pravo naroda da sami odrede oblike vladavine i rukovođenja u svojim zemljama.

Američka i evropska podrška represivnim režimima ojačala je antivesternizam i antiamerikanizam, kao što su pokazali događaji u Šahovom Iranu, Libanu, Nimejrijevom Sudanu i na Zapadnoj obali i u Gazi. Ne može se poreći i previdjeti činjenica da postoje snažna antizapadna i, naročito, antiamerička osjećanja među mnogim umjerenjacima, kao i među radikalima, kako sekularnim tako i islamskim. Ona se ispoljavaju u tendenciji da se Sjedinjene Američke Države smatraju antiislamskim i nekritički proizraelski nastrojenim i da se za zla muslimanskih društava okrive zapadni politički, ekonomski i društveno-kulturni uticaj. Pored toga, iz dvostrukog poistovjećivanja "homeinizma" s "islamom" i "nasilnog radikalizma" s "fundamentalizmom" proističe pretpostavka da su islamski pokreti

prirodno ili inherentno antizapadni, što zamagljuje uzroke antiamerikanizma i radikalizma. Pokreti su češće motivirani neslaganjem sa specifičnom zapadnom politikom nego kulturnim neprijateljstvom. Razlike između zapadnih i muslimanskih društava (kao i između nacionalnih država) mogu se bolje objasniti pomoću konkurentskih političkih, društveno-ekonomskih i kulturnih interesa nego li sukobom civilizacija. Prisustvo i politika Sjedinjenih Američkih Država, a ne genetska mržnja prema Amerikancima, često su primarna motivirajuća sila koja stoji iza akcija protiv američkih vladinih, poslovnih i vojnih interesa. Američkim interesima najbolje će služiti politika koja ima u vidu tanahnu crtu između selektivne, diskretne i neupadljive suradnje s prijateljskim muslimanskim vladama i jasne, dosljedne javne politike koja se tiče prava građana da odrede svoju budućnost.

Pretpostavka da miješanje politike i religije nužno i neizbježno dovodi do fanatizma i ekstremizma, bila je glavni činilac našeg zaključka da su islam i demokratija inkompatibilni. Nemogućnost da se uoče razlike između islamskih pokreta - onih koji su umjereni (nenasilni i koji žele participirati unutar sistema) i onih koji su nasilni i ekstremistički - dovodi do pojednostavljenja i kontraproduktivnosti. Islamistički pokreti ili stranke koje participiraju u sistemu, koji su društveno i politički aktivni, nisu, nužno, prijetnja političkom sistemu kao takvom ali mogu biti shvaćeni kao prijetnja od strane vječitih vladara i političkih elita kada islamisti ponude atraktivnu političku alternativu. Američka vlada (kao i mediji) ne poistovjećuje akcije jevrejskih ili kršćanskih ekstremističkih vođa ili grupa s judaizmom i kršćanstvom. Bilo da se radi o bombaškim napadima na klinike u kojima se obavljaju abortusi, masakru nad muslimanskim klanjačima u hebronskoj džamiji, ili srpskoj (kršćanskoj) genocidnoj politici etničkog čišćenja u Bosni, jasna razlika se pravi između vjerskih ubjeđenja i ekstremista koji nelegitimno eksploatiraju religiju da bi opravdali svoje postupke.

Pored toga, američke vlada ne osuđuje miješanje religije i politike u Izraelu, Poljskoj, istočnoj Evropi ili Latinskoj Americi. Takav nivo razlikovanja ne postoji samo kada se radi o islamu. Reganovo

povezivanje Gaddafija i libijskog terorizma sa svjetskim muslimanskim fundamentalističkim pokretom u njegovoj odluci da Sjedinjene Američke Države bombarduju Libiju, potvrdilo je ono što mnogi vide kao američki monolitni antiislamski pristup muslimanskom svijetu. Obraćanje potpredsjednika Kvejla diplomcima u Anapolisu 1990. god. u kome je povezao nacizam, komunizam i islamski fundamentalizam, pokazuje sličnu neobaviještenost.

Američko viđenje "monolitne islamske prijetnje" često doprinosi podršci represivnim vladama u muslimanskom svijetu i, samim tim, ostvarenju proročanstva koje se samo obistinjuje. Sprečavanje participativnog političkog procesa od strane vlada koje otkazuju izbore ili vrše represiju nad populističkim islamskim pokretima, efikasnim u izbornoj politici kao u Tunisu, Alžiru, Egiptu i Turskoj ohrabruje ili rizikuje radikalizaciju umjerenih pokreta i pojavu novih oblika radikalizma i ekstremizma. (U najmanju ruku, to ojačava ubjeđenje da Sjedinjene Države imaju duple standarde u promoviranju i zaštiti demokratije i ljudskih prava. Nasilje proizvodi nasilje. Mnogi od onih koji su iskusili nasilje režima (šikaniranje, zatvaranje, mučenje), ili vidjeli svoje drugove kako vehnu ili umiru u zatvorima, zaključit će da težnja ka demokratiji dovodi do smrtonosnog ishoda. Oni će se povući iz političkog procesa i postati uvjereni u to da je nasilje njihovo jedino sredstvo.)

Historija arapskih i nearapskih iskustava, posebno Muslimanske braće u Egiptu i *Džema'at-i islami* u Pakistanu, mnogo govori o vezi između državne represije i radikalizacije. Represija Džemala Abdunnasira nad Muslimanskom braćom, spirala nasilja i kontranasilja Braće, prouzročili su militantniju ideološku interpretaciju Sejjida Kutba i pojavu radikalnog krila unutar Muslimanske braće. Represija nad Braćom tokom šezdesetih navela je mnoge da zaključe da su oni praktički iskorijenjeni. Ustvari, zatvorsko iskustvo i represija su nakon više od deset godina doveli do formiranja nasilnih ekstremističkih grupa koje su se odvojile kao što su *Džema'atu-t-tekfir ve-l hidžre i Džema'atu-l-džihad*, ubice Anvara Sadata, i njihovi ogranci danas.

Suprotno tome, islamski pokreti kao što su *Džema'at-i islami* u Pakistanu (ili PAS i ABIM u Maleziji) uspijevaju funkcionirati unutar sistema. *Džema'at* je politički uticajna, učestvuje u izbornoj politici i nikada nije bila nasilnička, revolucionarna prijetnja. Otvoreniji politički sistem Pakistana, kao i Malezije, omogućio je opozicionim strankama, uključujući jedan broj islamskih stranaka i organizacija, da funkcioniraju unutar političkog sistema. Iako Džemaat, kao i drugi islamski lideri i organizacije u Pakistanu i Maleziji, generalno učestvuje unutar sistema, politički pluralizam joj je onemogućio da monopolizira ulogu političke ili vjerske opozicije. Ona je bila kooptirana u vlast, a funkcionira i kao opozicija, ali nikada još nije bila u stanju dominirati izbornom politikom. U isto vrijeme, njeno iskustvo kao političke partije natjeralo ju je da postane pragmatičnija i fleksibilnija, što se pokazalo korisnim ali i dovelo do razdora unutar organizacije.

Alžir predstavlja moderni primjer državne represije i rezultirajuće polarizacije i radikalizacije društva. Iskustvo režimskog nasilja, hapšenja i torture naveli su mnoge da se povuku iz učešća u političkom procesu, ubijedeni da su sila ili nasilje jedini izlaz u borbi protiv represivnog režima. U Egiptu, Muhammed el-Hudajbi, jedan od vođa Muslimanske braće, upozorio je Mubarekovu vladu kada je prestala praviti razliku između radikalne *El-Džema'atu-l-islamijje* i Braće, i kada je ponovo počela provoditi represiju nad njima, da "ako naši simpatizeri zaključe da mi ne idemo naprijed u ostvarenju svoga cilja, ako postanu isfrustrirani ovim koracima unazad, neki od njih bi se mogli radikalizirati".[130] Eho ove poruke nalazimo kod Fehmija Huvejdija, prominentnog, islamski orijentiranog egipatskog novinara (ali ne člana Braće), koji je upozorio da će vladina hapšenja vođstva Braće navesti mladu generaciju da se okrene radikalnim potezima kako bi učinila nešto po pitanju društvene nepravde.[131] Nove ekstremističke grupe će se izleći kako spirala državnog nasilja i islamističkog kontranasilja polariziraju i dijele društvo. Građani su prisiljeni da biraju između sve autoritarnijih vlada i "radikalne fundamentalističke

[130] "Squeezing Islam's Moderates," *The Middle East,* June 1993, P. 11.
[131] Ibid.

prijetnje", dok središnji izbor iščezava u svijetu u kome je neko ili "za ili protiv". Vlade (kao u Alžiru, Tunisu, Egiptu i Turskoj) više ne prave razliku između radikalnog hirurškog zahvata radi uzvraćanja ili iskorjenjivanja nasilnih revolucionara i akomodacije nenasilne opozicije, već ih sve trpaju u jedan koš pod izgovorom postojanja široko bazirane fundamentalističke prijetnje. Rezultat može biti sukob između militantne, autoritarne države i podjednako militantne i nasilne islamske opozicije u kojoj većina građana države postaje žrtvom kao u Alžiru. Indiskriminirajuća represija alžirske vlade nad islamistima nailazi na odgovor u radikalnim islamskim milicijama kao što je *Naoružana islamska grupa* i njeni neprihvatljivi akti nasilja protiv intelektualaca, novinara, stranaca i žena koje ne poštuju islamske standarde kako su ih oni definirali.

Zvanično ćutanje Sjedinjenih Država ili Zapada ili ekonomska, politička i vojna podrška takvim represivnim režimima smatraju se saučesništvom i znakom dvostrukih standarda Zapada u ostvarenju demokratije. Represivni režimi i kršenje ljudskih prava, uz zapadnu politiku koja podržava takve akcije, mogu stvoriti uvjete koji će odvesti u politički sukob i nasilje. Oni omogućuju muslimanskim vladama i pojedinim zapadnim političarima da opravdaju svoje tvrdnje i proricanje da su islamski pokreti inherentno nasilni, antidemokratski i da predstavljaju prijetnju nacionalnoj i regionalnoj stabilnosti.

Suprotno onome što pojedini savjetuju, Sjedinjene Američke Države ne bi, u načelu, trebalo da se protive primjeni islamskog zakona ili uključenju islamskih aktivista u vlast.[132] Islamski orijentirane političare i grupe trebalo bi ocjenjivati na osnovu istih kriterijuma kao i bilo koje druge potencijalne političke vođe ili partije. Dok se pojedini ponašaju odbojno, većina islamski orijentiranih vođa ili vlada bit će kritična i selektivna u odnosima sa Sjedinjenim Američkim Državama. Ipak, oni će, uopće uzevši, djelovati u duhu nacionalnih interesa i

[132] Daniel Pipes, "Fundamentalist Muslims between America and Russia," *Foreign Affairs,* Summer 1986, pp. 939-59; and Robert H. Pelletreau, Jr., Daniel Pipes, and John L. Esposito, "Political Islam Symposium: Resurgent Islam in the Middle East," *Middle East Policy 3* (1994), pp. 7-8.

pokazati fleksibilnost koja odražava prihvatanje stvarnosti globalno međuzavisnog svijeta. Sjedinjene Američke Države moraju biti spremne da riječju i akcijom pokažu svoju vjeru u pravo na samoodređenje i predstavničku vlast, koja uključuje i prihvatanje islamski orijentirane države i društva, pod uslovom da odražavaju volju naroda i direktno ne ugrožavaju interese Amerike.

Dok se muslimanske zemlje kao što su Turska, Iran, Pakistan i Saudijska Arabija natječu za kulturni i politički uticaj u novonastalim centralnoazijskim muslimanskim republikama, Zapad uopće, i Sjedinjene Države posebno, imaju potrebu da kontroliraju svoju sekularnu predispoziciju i moguću naklonost da promoviraju turski "sekularni islam", sekularni imidž izazvan na lokalnim i parlamentarnim izborima s početka devedesetih iz kojih je proislamska Partija blagostanja (*Refah partija*) izašla kao glavna politička snaga. Na lokalnim izborima islamisti su odnijeli ubjedljivu pobjedu i postavili gradonačelnike u Istanbulu i Ankari, glavnom gradu Ataturkove sekularne države.

Nedžmettin Erbakan je potom 1996. god. postao prvi islamista premijer Turske. Odgovor Sjedinjenih Država i Evrope na ostavku Erbakana 1998. god. pod pritiskom turske vojske nakon koje je uslijedilo raspuštanje Partije Blagostanja, učinio je tursko-zapadne odnose osjetljivijima. Iako Sjedinjene Države i njeni evropski saveznici možda žele da osnaže tursku vladu, one sebi ne mogu priuštiti luksuz da budu viđene kao promotori određene "vrste" islama, što bi dovelo do etiketiranja turskog sekularnog modela kao samo još jedne varijante "američkog islama".

Sjedinjene Američke Države se moraju pobrinuti za to da ne budu viđene kao neko ko se miješa u islamske programe koje inicira država ili kao neko ko se suprotstavlja aktivnostima islamskih organizacija tamo gdje ih takvi programi ili aktivnosti ne ugrožavaju. Američka politika, ukratko, mora biti vođena u kontekstu u kome se ideološke razlike između Zapada i islama priznaju i, u najvećem mogućem stepenu, prihvataju ili bar toleriraju. Neki zapadni lideri i službenici zauzeli su trezven stav. Princ od Velsa je u zapaženom

nastupu "Islam i Zapad" primijetio da je "većina muslimana, istina osobno pobožna, umjerena u svojoj politici.... Ono što spaja naša dva svijeta zajedno je mnogo jače od onoga što nas dijeli".[133] Visoki vanjskopolitički službenici Amerike kao što su Edvard Džeredžijan (Edvvard Djerejian), pomoćnik državnog sekretara za bliskoistočna pitanja u vrijeme administracije Buša (Starijeg), i Robert H. Peletri (Robert H. Pelletreau), pomoćnik državnog sekretara za bliskoistočna pitanja u vrijeme Klintonove (Clinton) administracije, načinili su značajan doprinos u tom smislu. Džeredžijan je naglasio da Sjedinjene Države islam i islamske pokrete ne smatraju neprijateljem. One priznaju pravo pokreta da učestvuju u političkom procesu, pod uvjetom da demokratske izbore ne iskoriste za konačno preuzimanje vlasti, to jeste, da dođu na vlast motivirani vjerom u slogan "Jedan čovjek, jedan glas, jedan put".[134] Robert Peletri je primijetio da "imidž islama u umovima prosječnog čitaoca novina je često onaj nejasnog pokreta neprijateljski raspoloženog prema Zapadu, spremnog da upotrijebi nasilje i terorizam da postigne svoje ciljeve." Nasuprot tome, primjećuje on, "postoje mnoge legitimne, društveno odgovorne muslimanske grupe sa političkim ciljevima. Međutim, postoje i islamisti koji djeluju izvan okvira zakona... (Ti koji) koriste nasilje radi postizanja svojih ciljeva s razlogom su označeni kao ekstremisti, a ekstremisti na Bliskom istoku, kao i bilo gdje drugdje, mogu biti sekularni ili vjerski".[135] Peletri priznaje da neke islamske grupe učestvuju unutar sistema svojih zemalja dok drugi koriste nasilje protiv vlada i svojih sugrađana. Kao i njegov prethodnik, Edvard Džeredžijan, on konstatira: "Mi smo sumnjičavi prema onima koji bi da iskoriste demokratski proces da dođu na vlast samo da bi razorili taj sistem radi zadržavanja vlasti i političke dominacije."[136]

---

[133] Andrew Brown, "How English Can Be a Muslim?" *The Independent,* October 28, 1993.
[134] Edward P. Djerejian, *The U.S. and the Middle East in a Changing World* (Washington, D.C.: Meridian House International, June 2, 1992).
[135] Robert Pelletreau, "Islam and U.S. Policy," čija je doradena verzija objavljena u Pelletreau, Pipes, and Esposito, "Political Islam Symposium", p. 2.
[136] Ibid., p. 4.

Američka politika prema Alžiru reflektira teške izbore i ambivalentnost političara. Džeredžijanova izjava o politici bila je vrlo brzo stavljena na test kada je alžirska vojska intervenirala, poništila izborne rezultate i zabranila *Islamski front spasa*. Sjedinjene Države, kao i većina zapadnih zemalja, to su prešutjele. Zabrinuti tokom Reganove i Busove administracije prije svega za izvoz Iranske revolucije, američki političari nisu očekivali, pa prema tome nisu bili ni spremni da se suoče sa mogućnošću izazova demokratski izabrane islamske vlade. Međutim, kako je vrijeme prolazilo i situacija se pogoršavala u Alžiru, Klintonova administracija je uočljivo razradila konzistentniju politiku.

U *"Islam i politika Sjedinjenih Država",* Robert Peletri je naglasio privrženost SAD-a razvoju demokratskih institucija, te primijetio da "naši stavovi o Alžiru, koji se nalazi usred islamske pobune, živi su primjer naše politike u praksi. Vlada SAD-a odavno vjeruje i opetovano je skrenula pažnju alžirskim liderima na najvišem nivou da postoji urgentna potreba za stvarnim političkim dijalogom... radi određivanja novog demokratskog kursa za Alžir. Slažemo se sa glavnim alžirskim stranama, koje insistiraju da taj proces mora uključivati širenje političkog učešća da uključi sve političke snage u zemlji, dakle i islamske lidere koji odbacuju terorizam."[137] Nažalost, ovaj osjećaj se ne može prepoznati u politici SAD-a prema Tunisu. Tuniska vlada je upotrijebila silu da obezglavi Stranku preporoda (Hizbu-n-nehda). Peletri je u svjedočenju pred Kongresom priznao: "(Tuniski) predsjednik Bin Ali je bio ponovno izabran na period od pet godina osvojivši 99,91 procenat glasova na izborima koje većina smatra namještenima. Politički promatrači na terenu izvijestili su o incidentima neregularnih izbornih aktivnosti kao što je ukidanje ili zatvaranje nekih glasačkih mjesta. Dva predsjednička kandidata su bila uhapšena na neko vrijeme i onda puštena."[138]

---

[137] Ibid., p. 4.

[138] "Statement of the Assistant Secretary of State for Near Eastern Affairs Robert H. Pelletreau before the House Foreign Affairs Committee Subcommittee on North Africa," September 28, 1994, pp. 8-9

Klinton, islam i rat protiv globalnog terorizma

Sedmi dan avgusta 1998. god. na američke ambasade u Keniji i Tanzaniji izvršeni su bombaški napadi u kojima su ubijene 2.63 osobe i ranjeno više od 5.000, prizivajući ponovo avet međunarodnog terorizma. Još jednom je međunarodna zajednica gledala ekstremističku marginu političkog islama na djelu. Naslov u *Washington Postu* je glasio "Globalna, panislamska mreža: Teroristički poduzetnik ujedinjuje grupe finansijski i politički".[139] Dvadeset dana kasnije, 27. avgusta Sjedinjene Države su napale navodne logore za obuku terorističkih milicija vezanih sa Usamom bin Ladenom u Sudanu i Afganistanu u znak odmazde i kao preventivni napad protiv prijetnje globalnog terorizma. Odgovor SAD-a signalizirao je novu fazu rata protiv terorizma koji se sada fokusirao na nedržavne igrače, a posebno na određene osobe optužene za podržavanje mreže terorističkih organizacija.

Milicije igraju važnu ulogu u muslimanskoj politici u mnogim zemljama. Iako su neke povezane sa organizacijama koje imaju za cilj oboriti vlade upotrebom nasilja, druge su povezane sa organizacijama koje funkcioniraju unutar njihovih društava. Oružana islamska grupa u Alžiru, *El-Džema'atu-l-islamijje i Islamski džihad* u Egiptu jasni su primjeri nasilnih revolucionara. Hizbullah u Libanu i Hamas u Izraelu/Palestini danas funkcioniraju u matici društva vodeći istovremeno oružanu borbu. Talibani su milicija koja je borbom stigla na vlast u Afganistanu. Stvaranje, postojanje i historije ovih organizacija reflektiraju njihovu kompleksnost i pitanja koja njihovo postojanje i dosadašnje ponašanje postavljaju. Iako bi ih neki jednostavno otpisali kao slijepe, čak bezumne, antiameričke ili čak grupe u ratu sa Zapadom, stvarnost je mnogo kompliciranija. Njihovi korijeni, ideologija, razvoj, taktika, agende, iako vjerski legitimirani, često su proizvod političkih i ekonomskih faktora u istoj mjeri u kojoj

[139] Vernon Loeb, "A Global, Pan-Islamic Network: Terrorism Entrepreneur Unifies Groups Financially, Politically," *Washington Post,* August 23, 1998.

su proizvod teološko-ideološkog svjetonazora. Na isti način na koji je Hizbullah bio odgovor na izraelsku invaziju Libana, inspiriran i podržan od Homeinijevog revolucionarnog Irana, afganistanski talibani su proizvod od Amerike podržanog pokreta otpora mudžahida sovjetskoj invaziji kao i naknadnog haosa i međuplemenskog rata. Hamas je bio direktan odgovor na palestinski ustanak (*intifada*) protiv izraelske okupacije.

U najjasnijoj predsjedničkoj izjavi o islamu i terorizmu, predsjednik Klinton, objavljujući zračne napade, napravio je digresiju kako bi napravio razliku između islama i terorizma, između vjere muslimana i njenog iskrivljavanja od strane onih koji čine djela terorizma u ime islama. Međutim, kritična tačka je veza između izjave o politici i konkretne akcije poduzete od strane Sjedinjenih Država. Iako su mnoge američke muslimanske i nemuslimanske organizacije i pojedinci pozdravili Klintonovo razlikovanje između islama i terorizma, oni su također izrazili zabrinutost da to ne može biti okvir za neodbranjivo kršenje međunarodnog prava poduzimajući preventivne udare unutar granica suverenih država. Posebno sporno bilo je bombardovanje farmaceutskog postrojenja Eš-Šifa u Kartumu (Sudan). Vlada Sjedinjenih Država tvrdila je da posjeduje čvrste dokaze da je postrojenje proizvodilo hemijsko oružje. Sudanci su protestirali tvrdeći da je postrojenje proizvodilo 90% nasušnih potreba Sudana za medicinskim materijalom. Nakon udara, Sudan je tražio od Ujedinjenih naroda da pošalju inspekciju na lice mjesta. Zapadne diplomate i novinari u Kartumu koji su izvršili inspekciju mjesta nisu mogli naći valjanih dokaza da je postrojenje proizvodilo opasne hemikalije. Na koncu su glasnogovornici vlade SAD-a priznali da su svoj zaključak donijeli na osnovu neadekvatnog obavještajnog izvještaja.

Kao što smo vidjeli, muslimanska politika je tokom devedesetih godina 20. stoljeća bila svjedokom serije napada, bombardiranja i ubistava na domaćem i međunarodnom planu. Turisti u Luksoru (Egipat) i hiljade ljudi u Alžiru su umoreni, vojska Sjedinjenih Država je napadnuta u Rijadu i Zahranu (S. Arabija), a na američke ambasade u Keniji i Tanzaniji su izvršeni bombaški napadi. Takve akcije, za mnoge službenike američke vlade, personificiraju globalni rat terorizma koga

su pokrenuli islamski militanti, posebno protiv Sjedinjenih Država i njenih interesa. Glavni simbol toga rata postao je Usama bin Ladin, saudijski milioner koji se već duže vrijeme smatra "kumom" međunarodnog terorizma, čovjek koga su neki etiketirali "terorističkim poduzetnikom" zbog njegove podrške radikalnim grupama i milicijama.[140] Za neke on predstavlja istinskog mudžahida, borca za slobodu. Za druge on je prijetnja koja podržava mrežu međunarodnih terorista. Bin Ladin, kao i Hamas i Hizbullah, ima svoje poštivaoce kao i svoje protivnike. Mnoštvo lica vođa milicija i samih tih milicija otkrivaju uzroke i dokaze za obje strane njihova imidža i karaktera.

Usama bin Ladin, naizgled pobožan, dobro obrazovan, bogati sin prominentne saudijske familije, odmetnuo se radi borbe protiv Sovjeta u Afganistanu, borbe koja ga je stavila na stranu slučaja koji su podržavale Sjedinjene Države, Saudijska Arabija, Pakistan i mnogi drugi. On je ubrzo postao centar okupljanja mnogih "arapskih Afganistanaca", onih Arapa koji su se pridružili džihadu. Nakon okončanja rata, vratio se u Saudijsku Arabiju. Međutim, njegovo militantno suprotstavljanje Ratu u Zalivu 1991. godine i vojnom prisustvu SAD-a u Saudijskoj Arabiji dovelo ga je u sukob sa njegovim vlastima. Oštro je kritizirao vladajuću porodicu Sauda zbog toga što su dopustili strano, nemuslimansko vojno prisustvo u domovini dva najveća islamska svetišta, Mekke i Medine. Nakon što mu je oduzeto saudijsko državljanstvo, odlazi u Sudan 1994. god. i postaje aktivniji u pomaganju islamskih slučajeva širom muslimanskog svijeta. Sudanska vlada je 1996. god. od njega zatražila da napusti zemlju, odgovarajući tako na američke optužbe da Bin Ladin koristi Sudan kao bazu za svoje učešće u međunarodnom terorizmu. Tada se Bin Ladin ponovo vratio u Afganistan.

Sjedinjene Države Bin Ladina smatraju glavnim finansijerom terorističkih grupa. On je osumnjičen za finansiranje grupa koje su učestvovale u bombardiranju Svjetskog trgovinskog centra 1993. god., eksploziju u Somaliji 1993. god. koja je iza sebe ostavila osamnaest mrtvih Amerikanaca, bombaške napade u Rijadu 1995. god. i na

[140] Ibid.

Huberske tornjeve u Zahranu 1996. god. (što on demantira), ubistvo pedeset osam turista u Luksoru (Egipat) 1997. god., kao i bombaške napade u Tanzaniji i Keniji. On je priznao svoju umiješanost u napade u Somaliji, izrazio svoje divljenje za napade u Rijadu i Zahranu (iako je demantirao svoju umiješanost, nazvao ih je "herojima"), prijetio je napadima na Amerikance koji ostanu na saudijskom tlu, te obećao međunarodnu odmazdu za napade krstarećim raketama.[141] U februaru 1998. godine obznanio je stvaranje transnacionalne koalicije ekstremističkih grupa, islamskog fronta za džihad protiv jevreja i krstaša.

Poruka i slučajevi za koje se bori Usama bin Ladin nailaze na simpatije mnogih Arapa i muslimana. Kao oštar kritičar vanjske politike SAD-a prema muslimanskom svijetu, osudio je njihovu podršku "naklonost" prema Izraelu, koga smatra odgovornim za neuspjeh mirovnog procesa, njihovo odbijanje da osude izraelsko bombardiranje civila u Kani (Liban) 1996. god. i insistiranje Sjedinjenih Država na sankcijama protiv Iraka, koje su rezultirale smrću stotina hiljada civila, a posebno djece. Podjednako je kritičan i prema onome što osuđuje kao "nove krstaške ratove" u Zalivu, posebno značajno (vojno i ekonomsko) prisustvo i involviranost Sjedinjenih Država u Saudijskoj Arabiji. Ovim su dodati drugi populistički slučajevi kao što su Bosna, Kosovo, Čečenija i Kašmir.

Međutim, fokusiranje na Usamu bin Ladina riskira postavljanje jednog od mnogobrojnih izvora terorizma u fokus, izvrtanje kako različitih međunarodnih izvora terorizma (državnih i nedržavnih, muslimanskih i nemuslimanskih), tako i značaj jedne osobe. Ono riskira pretvaranje proklamirane američke odbrane demokratije i krstaškog rata protiv globalnog terorizma u incident koji može transformirati Usamu bin Ladina od glavnog organizatora terorizma u kultnog heroja u mnogim dijelovima muslimanskog svijeta. Članovi međunarodne zajednice, uključujući evropske diplomate i poslovne ljude koji su imali direktne veze sa *Eš-Šifa* postrojenjima, opovrgli su navode SAD-a. Neki

---

[141] Transkript intervjua sa Usamom bin Ladinom, CNN/Time Impact: Holy Terror?, August 25, 1998.

članovi Klintonove administracije priznali su da nije bilo dokaza koji bi direktno povezivali Bin Ladina sa *Eš-Šifa* fabrikom u Kartumu ili da je ona proizvodila bilo što drugo osim farmaceutskih preparata (odnosno, da je "tajna fabrika hemijskog oružja" kako se u početku tvrdilo). S obzirom na Bin Ladinovo zauzimanje za popularne slučajeve, potreba da se podastru nepobitni dokazi koji bi dokazali vezu između Bin Ladina i terorističkih akata postala je još izraženija. Iako ga takvi dokazi ne bi nužno diskreditirali u očima sličnih mu ekstremista, oni bi razorili njegov kredibilitet u širem muslimanskom svijetu ali i osigurali polazište za agresivniju politiku za njegovo hapšenje ili uništenje njegove mreže i logora za obuku. Bez njih, Sjedinjene Države su sebe dovele u tešku poziciju poduzimanja preventivnog napada i kršenja međunarodnog prava i granica suverene države. Akcija je poduzeta bez saradnje međunarodne zajednice, kako bez Ujedinjenih nacija tako i bez evropskih saveznika. Bez pribavljanja dokaza za svoje poteze, Sjedinjene Države su postale ranjive na optužbe o aroganciji supersile ili, još gore, o državnom terorizmu ili o ponašanju poput zle države.

Nasilje, revolucija i terorizam posebno su sporna i teška pitanja. Iako Usama bin Ladin i ljudi s kojima je povezan, ili prema kojima je iskazao divljenje, predstavljaju jasnu sliku akata nasilja i terorizma, mnoge islamske grupe to ne čine. Pravljenje razlike između legitimne i nelegitimne upotrebe sile, umjerenih i ekstremista, populističkih pokreta i terorista može biti teško. Malo ljudi, bez obzira na njihovu povijest, sebe predstavljaju kao diktatore i eksploatatore. Oni te sudove čuvaju za druge. Mnogi kršćani i jevreji smatraju da su njihove tradicije odane miru i društvenoj pravdi ali su itekako spremni povjerovati da su druge tradicije i narodi (kao što su islam i muslimani) militantni. Naši ratovi su odbrambeni a ne napadački, naši su "pravedni ratovi" protiv agresora. "Njihovi" ratovi slijede tradiciju svetog rata. Upotreba nasilja, razlikovanje između umjerenih i ekstremista, između agresije i samoodbrane, otpora i terorizma često ovisi od toga gdjeko stoji. Crta između pokreta nacionalnog oslobođenja i terorističkih organizacija često je zamagljena ili zavisi od političkog gledišta pojedinca. Heroji Američke revolucije bili su odmetnici i teroristi za britansku krunu, kao što su bili Menahim Begin (Menachem Begin) i Jicak Šamir (Yitzak

Shamir), Irgun i Stern Gangod. Nelson Manđela i Afrički nacionalni kongres i, donedavno, Jaser Arafat i PLO smatrani su od strane svojih protivnika teroristima koji vođe terorističke organizacije. Jučerašnji teroristi mogu biti samo to - teroristi - ili mogu postati današnji državnici. Vojnici "čuvari mira" u izraelskoj "sigurnosnoj zoni" na jugu Libana bili su "okupacione snage" u očima mnogih Libanaca i Arapa. Ono što neki smatraju otporom i borbom za nacionalno oslobođenje koji vodi Hamas na Zapadnoj obali i u Gazi, mnogi Izraelci smatraju valom terora. Vlada Sjedinjenih Država je odbila popustiti pred ponovljenim britanskim zahtjevima da obuzda irsko-američku involviranost i podršku Irskoj republikanskoj armiji, koju britanska vlada optužuje da je teroristička organizacija. Ona je, međutim, popustila pred zahtjevima izraelskih i američko-jevrejskih organizacija da onemogući sličnu podršku za "radikalne islamske fundamentalističke" organizacije kao što je Hamas. Slična pitanja ili problemi postoje i drugdje. Jesu li teologija oslobođenja i pokreti nastali na njoj u Latinskoj i Centralnoj Americi jednostavno lažna marksistička revolucionarna snaga ili autentičan populistički, vjerski pokret? Kompleksnost situacije dodatno se usložnjava tendencijom u međunarodnom sistemu da se one koji su na vlasti smatra legitimnim vladarima ili vladama, bez obzira kako su došli na vlast, da li su autokrate i represivni ili ne. Vladini agenti (policija, vojska, sigurnosne službe) koriste "legitimnu" silu dok se naoružane opozicione grupe često predstavljaju kao ekstremisti ili gerilske organizacije koje koriste silu i terorizam. Šta je ekstremizam? Šta je terorizam? Odgovori na ovo pitanje često zavise od toga gdje ko stoji. Najbolji primjer stvarne kompleksnosti ovog pitanja jeste Hamas, čija historija i akcije postavljaju ključna pitanja u njihovoj najakutnijoj formi.

Hamas: Islamski pokret otpora u Palestini

Hamas, skraćenica za Islamski pokret otpora (*Hareketu-l-mukavemeti*-*l-islamijje*) čini podjednako kontroverzan i kompleksan

primjer militantnog pokreta.[142] Ogranak palestinske Muslimanske braće, *Hamas* je oformljen 1987. god. tokom palestinske *intifade* (ustanka) protiv izraelske okupacije i uprave u Gazi i na Zapadnoj obali. Među osnivačima Hamasa su i Šejh Ahmed Jasin, karizmatični paraplegičar-vođa Muslimanske braće, te palestinski stručnjaci (doktori, učitelji i inženjeri). Hamas je ponudio militantnu islamsku alternativu čiji uspjeh je zasjenio civilno krilo Muslimanske braće i pojavio se kao izazov vođstvu PLO-a u borbi protiv izraelske okupacije. *Hamas* kombinira islam sa palestinskim i arapskim nacionalizmom. Njegova povelja kaže da je Palestina vječita muslimanska teritorija, vjerska zadužbina (vakuf). Političke i vojne aktivnosti se smatraju komplementarnim i nužnim komponentama džihada (borbe), koji je obaveza svih muslimana, za oslobođenje Palestine od izraelske okupacije.

Članstvo i aktivnosti

Hamas je vjerski, društveni, politički i vojni pokret. Iako njegovo vođstvo uključuje imame (vjerske službenike), većina njegovih članova su profesionalci i tehnokrate koji su završili studij medicine, ekonomije, tehničke fakultete ili prirodno-matematičke znanosti. Kombinacija političkog i društvenog aktivizma sa gerilskim ratovanjem zadobila je finansijsku i moralnu podršku mnogih Palestinaca i simaptizera širom arapskog i muslimanskog svijeta.

Glavni razlog za njegovu popularnost i brojno članstvo je široka mreža socijalnih i dobrotvornih projekata i programa: obdaništa, škola, stipendija, stipendija za studente koji studiraju u inostranstvu, biblioteke, društveni i sportski klubovi i druge društvene i socijalne usluge. Usred siromaštva i izbjegličkih kampova na okupiranim teritorijama, mreža usluga koju pruža Hamas osigurava očajnički potrebne usluge, te Hamasu donosi respekt i divljenje:

---

[142] Diskusija o Hamasu utemeljena je na materijalima iz John L. Esposito, *Islam and Politics* 4th ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), pp. 228-232.

> Hamas ima mrežu najboljih društvenih servisa u pojasu Gaze... Dobro strukturiranom i organiziranom Hamasu siromašni (koji čine ogromnu većinu stanovnika Gaze) vjeruju da će ispuniti svoja obećanja, a smatra se i mnogo manje korumpiranim od sličnih sekularnih nacionalističkih organizacija, posebno Fataha... Neki visoki zvaničnici UNWRA-e (Agencija Ujedinjenih nacija za pružanje pomoći) u Gazi su priznali da je Hamas jedina frakcija u koju imaju povjerenja da će distribuirati donacije UNWRA-e u hrani stanovništvu.[143]

Politički aktivizam i oružana borba: Nacionalni pokret ili teroristička organizacija?

Hamas se bavi političkom mobilizacijom kao i oružanom borbom. Politički forumi, masovne demonstracije i štrajkovi pokazali su se kao učinkoviti politički instrumenti. Iako uvijek manjina populacije, *Hamas* ima podršku od šire populacije koja je vezana za progres ili neuspjeh mirovnog procesa. Učinak Hamasovih kandidata na lokalnim izborima i izborima u profesionalnim organizacijama, trgovinskim komorama doživljava uspon kada god se odnosi između Izraela i Palestinaca pogoršaju. Tako je bilo tokom cijele intifade. Kada su u Hebronu 1992. god. održani prvi lokalni izbori nakon petnaest godina, islamisti koji su simpatizirali Hamas odnijeli su pobjedu, kao što su učinili i u Ramelli 1993. god., gradu sa velikom kršćanskom palestinskom zajednicom. Hamas je osvojio i preko 40% glasova na izborima za profesionalne asocijacije (Ijekara, računovođa, advokata, inženjera i trgovačke komore Gaze). Hamasov učinak na univerzitetskim izborima također odražava uspone i padove mirovnog sporazuma. Hamas i njegovi saveznici su 199 j, god. osvojili 52% glasova na studentskim izborima na Bir Zeit univerzitetu. Naredne, 1994. god. Hamas je odnio ubjedljivu pobjedu u svojim uporištima kao što je Islamski univerzitet u Gazi, te uspio osigurati 24% glasova

---

[143] Sara Roy, "Gaza: New Dynamics of Civic Disintegration," *Journal of Palestine Studies 22,* no. 4 (Summer 1993), 20-21, p. 25.

naspram Fatahovih 64% u ispostavi Azharovog sveučilišta, inače Fatahovom uporištu.

Politički i društveni aktivizam praćen je oružanom borbom. Vojno krilo Hamasa, Kassamove brigade[144] (osnovane 1991. god.) izvršilo je pažljivo isplanirane selektivne napade na izraelsku vojsku i policiju. Organizirane kao male tajne ćelije, one su koristile gerilski stil ratovanja, a ne neplanske akte nasilja. Odgovarajući na optužbe da je teroristička organizacija (optužbu koju su uputili Izrael, SAD i drugi), *Hamas* brani akte nasilja kao odmazdu u borbi protiv izraelske okupacije i represije.

Iako su Hamasovi napadi u početku bili ograničeni na vojne ciljeve na okupiranim teritorijama, ta se pozicija dramatično promijenila nakon Mirovnog sporazuma iz Osla 1993. god. Odgovarajući na određene događaje u Izraelu, Zapadnoj obali i Gazi, Kassamove brigade su poduzele direktnenapade u srcu Izraela protiv civilnih i vojnih ciljeva. One su, posebno, prihvatile novu vrstu samoubilačkog ratovanja u svojoj borbi. Ti smrtonosni napadi su se povećali eksponencijalno nakon što je jevrejski doseljenik (Baruch Goldstein) ubio dvadeset devet klanjača tokom obavljanja džume namaza petkom u Ibrahimovoj džamiji u Hebronu 25. februara 1994. godine. Brigade su obećale brzu osvetu i odmazdu za "masakr" i poduzele pet anti-izraelskih operacija unutar samog Izraela u gradovima kao što su Galileja, Jerusalem i Tel Aviv. Najsmrtonosniji napad desio se 19. oktobra 1994. god. u srcu Tel Aviva bombaškim napadom na autobus u kome je ubijeno dvadeset troje ljudi a ranjeno skoro pedeset. Mirovni pregovori su ponovo obustavljeni kada su 30. jula 1997. god. bombaši-samoubice ubili trinaest, i ranili više od sto pedeset osoba na jerusalemskoj tržnici. Upotreba nasilja protiv civila otkrila je duboke podjele unutar Hamasa. I dok pojedini njegovi lideri tvrde da ne mogu kontrolirati neke članove Brigada, njegovi kritičari odbacuju ovu razliku između njegovog vojnog i civilnog krila kao pretvaranje.

---

[144] Kassam je heroj ranog palestinskog otpora jevrejskoj kolonizaciji tridesetih godina 20. stoljeća. Nap. prev.

Kao i mnogi drugi, *Hamas* je bio iznenađen potajno i privatno postignutim sporazumom Jasera Arafata, Mirovnim sporazumom iz Osla (ili Sporazumom o Gazi-Jerihonu) 13. septembra 1993. godine. Hamasova opozicija Arafatu i mirovnom sporazumu, te njegov poziv na nastavak palestinske borbe protiv Izraela doveli su ga u sukob i sa PLO-om i Palestinskom autonomnom vlašću i sa Izraelom. Prije sporazuma, i PLO i Hamas su obično bili odbacivani kao terorističke organizacije. Sada je međunarodna zajednica priznala Arafata, nekadašnjeg "teroristu", kao državnika, predsjednika Palestinske vlasti. *Hamas* je postao zajednički neprijatelj (i za Izrael i za Palestinsku vlast). Izraelska Likudova vlada Benjamina Netanvahua fokusirala se na terorizam i Hamas kao glavne prepreke miru, insistirajući da Palestinska autonomna vlada Jasera Arafata poduzme efektivne korake na gušenju i raspuštanju Hamasa.

Kao i libanski *Hizbullah* nakon potpisivanja Taifskog sporazuma kojim je okončan libanski civilni rat, *Hamas* se nakon potpisivanja Sporazuma u Oslu borio da iznađe odgovor za novu političku stvarnost. Njegov odgovor odražava obim u kome su agenda i taktika većine islamskih pokreta oblikovane političkim kontekstom. Iako je bojkotirao izbore za Palestinsku autonomnu vlast na kojima je Jaser Arafat izabran za predsjednika, postoslovski period je bio svjedokom različitih trendova i povećanih neslaganja unutar *Hamasa*. Kassamove brigade su željele intenzivirati oružanu borbu i dalje napadajući produženu izraelsku okupaciju, potkopati mirovni proces i ohrabrivati nastavak *intifade*. Glavno političko krilo je razmatralo različite oblike djelovanja. Neki su zagovarali participaciju u političkom procesu, pribojavajući se da će neučestvovanje na izborima dodatno marginalizirati *Hamas* od većine Palestinaca koji su uzeli učešća na izborima. Drugi su išli i dalje predlažući osnivanje političke stranke koja bi osigurala da glas Hamasa bude prisutan u Palestinskoj autonomnoj vlasti i palestinskoj politici.

Da zaključimo, kada je u pitanju politika SAD-a i islam, tokom devedesetih godina 20. stoljeća, vlade, političari i eksperti se razilaze u ocjeni političkog islama i odgovarajućih političkih opcija. Neki insistiraju da ne postoje islamski umjerenjaci i da su svi islamski

aktivisti i organizacije prijetnja (otvorena ili tajna) i da oni trebaju biti isključeni iz političkog procesa. Drugi prave razliku između nasilnih ekstremista i umjerenih islamista, onih koji, kada im se ukaže prilika, participiraju unutar sistema. Prvi optužuju da je razlika između nasilnih i nenasilnih islamista ona strategije i taktike. Potonji, pak, tvrde da nenasilnim islamistima, onima koji participiraju u društvu, treba dozvoliti (i da oni, zapravo, imaju pravo) da funkcioniraju kao društvene i političke organizacije i stranke. Oni koji zagovaraju veću političku liberalizaciju i politiku uključivanja a ne isključivanja islamskih stranaka drže da otvoreniji sistem osigurava veće natjecanje i više opcija za glasače. To također slabi snagu islamista koji često privlače ne samo svoje sljedbenike već i sve one koji žele glasati iz protesta protiv neuspjelih ili diskreditiranih vlada. Oni vjeruju da, suočeni sa političkom stvarnošću, islamisti će se dokazati kao mnogo prilagodljiviji kako bi preživjeli politički i kako bi djelovali u interesu nacije. Uključivanje također testira kapacitet islamskih aktivista da krenu dalje od slogana, da potvrde ili opovrgnu svoju sposobnost za stvarnu političku viziju i vođstvo.

I prošlost nekih islamskih režima (Sudan, Iran i Afganistan) i postupci sekularnih vlada (Tunis, Alžir, Turska i Egipat) odražavaju autoritarizam, nasilje i represiju muslimanske politike i potrebu za jačanjem političke participacije kao i vrijednosti i institucija civilnog društva.

Islam: izazov ili prijetnja?

Već duže od jedne decenije, "islamski fundamentalizam" sve više je identificiran kao prijetnja vladama u muslimanskom svijetu i na Zapadu. Ovo vjerovanje pothranjeno je uticajem Iranske revolucije, aveću njenog izvoza, poistovjećivanjem Gaddafija i Homeinija sa svjetskim terorizmom i napadima na zapadne ustanove i osoblje od strane tajnih grupa. Mnogi su upozoravali na nove "Irane" ili radikalne grupe koje će se, putem atentata, dokopati vlasti. Drugi su ubrzo

odbacili islamski revivalizam kao epifenomen, kao val koji je prošao ili se zasigurno povlačio, da bi ga ponovo otkrili kao prijetnju kad se pojavio u novom kontekstu. Mnogi pojavni oblici savremenog islamskog revivalizma podvođeni su pod monolitni "islamski fundamentalizam", koji je bio poistovjećen s nasiljem i fanatizmom, teokratijama predvođenim mulama ili malim, radikalnim gerilskim grupama.

Za ovakve pretpostavke i očekivanja devedesete godine su predstavljale izazov. Više nisu izbijale islamske revolucije u iranskom stilu, niti je bilo koja radikalna grupa dograbila vlast. Ipak, ni kraj Iransko-iračkog rata ni smrt ajetullaha Homeinija nisu predstavljali signal da je islamski revivalizam prošao. Buđenje islama u muslimanskoj politici imalo je duboke unutrašnje korijene. Ono nije slabilo, nego se još dublje i upornije ukorjenjivalo. Njegova raznovrsnost i različitost, njegovi mnogi pojavni oblici isplivavali su na površinu, i to će činiti i ubuduće. Uticaj revivalizma može se sada vidjeti po stepenu u kome je postao dio glavnog toka muslimanskog života i društva, a ne, jednostavno, djelokrug marginaliziranih i otuđenih grupa. Štaviše, ovo je uticalo na to da mnogi revivalizam vide kao još veću prijetnju. Sekularne institucije sada su upotpunjene ili osporene islamski orijentiranim školama, klinikama, bolnicama, bankama, izdavačkim kućama i društvenim servisima. Njihovu sposobnost da osiguraju prijeko potrebne usluge režimi su često shvatili kao implicitnu, ako ne eksplicitnu, kritiku ili prijetnju, koja ukazuje na ograničenja i neuspjehe režima. Slično tome, pojava alternativne, moderno obrazovane ali islamski orijentirane elite predstavljala je izazov za Zapad, za sekularne pretpostavke i stil života mnogih pripadnika establishmenta.

Mnogi islamski pokreti su se, u posljednje vrijeme, pridružili sve glasnijem horu koji poziva na političku liberalizaciju, što nekima djeluje zloslutno. Od sjeverne Afrike do jugoistočne Azije oni učestvuju u izbornoj politici i, srazmjerno izvjesnim očekivanjima, bilježe ogromne uspjehe. Ovo je stvorilo političku i analitičku dilemu. Opravdanje za osudu i gušenje islamskih pokreta ležalo je u tvrdnji da je riječ o nasilnim ekstremistima - malim, nereprezentativnim grupama

na marginama društva koje odbijaju da djeluju unutar sistema i koje, kao takve, predstavljaju prijetnju društvu i regionalnoj stabilnosti. Vizija islamskih organizacija kako djeluju unutar sistema učinilo ih je - ironično - čak strasnijom prijetnjom režimima u muslimanskom svijetu i pojedinim režimima na Zapadu. Oni koji su jednom odbacili njihove zahtjeve kao nereprezentativne i optužili njihov radikalizam kao prijetnju sistemu, sada ih optužuju za pokušaj "otimanja demokratije". Ova optužba je postala izgovor vladama u Egiptu, Turskoj, Alžiru, Tunisu i Jordanu da uspore i napuste proces političke liberalizacije i demokratizacije. Neki eksperti (i vlade) su govorili o potrebi da se prvo stvori, razvije ili osnaži civilno društvo. Drugi su opet primijetili da je demokratski okvir sam po sebi od suštinskog značaja za razvoj nedržavnog prostora i institucija (profesionalnih asocijacija, političkih stranaka, sindikata, slobodnih medija, privatnog obrazovanja, medicinskih i socijalnih institucija i servisa) civilnog društva.

U mnogim muslimanskim društvima, religija nastavlja biti široko prisutna, iako ponekad difuzna, društvena snaga, a popularna politička kultura je mnogo manje sekularna nego se obično pretpostavlja. Moć vjerske ideje ili vjere, kada je spojena s ekonomskim i političkim neuspjesima aktuelnih vlada, nisu mogli da anticipiraju niti da shvate oni koji su naviknuti na sekularne "izme" - nacionalizam, socijalizam, komunizam. Rezultat toga je da su šok od Iranske revolucije i, u posljednje vrijeme, izborna snaga islamskih pokreta u Alžiru, Egiptu, Jordanu i Turskoj primorali mnoge da se suoče s nezamislivim. Oni koji su se bojali izvoza Iranske revolucije i stvaranja drugih "kana" kroz nasilne revolucije tokom osamdesetih nisu bili umireni aveću demokratski izabrane islamske vlade. Tako je jedan komentator ustvrdio: "Islamski fundamentalisti... su zakleti neprijatelji demokratije ... njihov model islamskog političkog društva je Islamska republika ajetullaha Homeinija, režim kojim vladaju sveštenički autoritet, tortura i egzekucije."[145]

Islamski revivalizam jeste izazvao mnoge pretpostavke zapadnog liberalnog sekularizma i razvojne teorije po kojoj

---

[145] "The Tough Dilemma in Algeria", *Boston Globe,* February 16, 1992.

modernizacija znači neumoljivu ili progresivnu sekularizaciju i vesternizaciju društva.[146]

Suviše često analiza i formuliranje politike oblikovani su liberalnim sekularizmom koji ne uspijeva da prepozna da i sam predstavlja svjetonazor koji, kada se uzme kao očita istina koja ne treba dokaza može se preobličiti u "sekularni fundamentalizam". Sekularizam ili liberalna demokratija se više ne smatraju jednim od puteva (jednim od mnogih mogućih paradigmi, mada za neke najboljom) već se smatra Putem, jedinim istinskim i pravim putem političkog razvoja. U ime prosvjetiteljstva (razuma, empiricizma i pluralizma), jedan novi apsolut, jedna nova norma se blago nameće. Alternativne paradigme, posebno one religiozne, osuđuju se kao nužno abnormalne, iracionalne i nazadne, te kao potencijalna prijetnja na unutarnjem i međunarodnom planu.

Ova sekularna pristranost zasljepljuje mnoge da vide snagu i ulogu religije kao izvora vjere i identiteta. Politička ekonomija je esencijalna u razumijevanju uspona društvenih pokreta. Međutim, snaga političkog islama ne može jednostavno biti reducirana na socioekonomske neuspjehe nekih društava. Za mnoge aktiviste, iako zasigurno ne za sve, islam je motivirajuća snaga, izvor upute kako za ovaj život tako i za budući. Mi ne možemo jednostavno predstaviti "fundamentalizam" kao dijete siromaštva i nerazvijenosti. Iako je alžirski FIS u značajnoj mjeri podržala nezaposlena mlada generacija, članstvo egipatske i jordanske Muslimanske braće, mada također privlači nezadovoljnu omladinu, u najvećem dijelu se sastoji od

[146] Islamski pokreti su zaista izazov utvrdenom poretku stvari, kao i pretpostavkama kojima se rukovode mnoge vlade i političari. Tendencija usredsredivanja na zapadnije orijentiranu i sekularnu elitnu manjinu i transformiranje sekularnih sklonosti u poluge društveno-političkog razvoja, mnoge je učinila slijepim za dublju društvenu stvarnost. ... Ovaj izazov islama konvencionalnom, sekularnom pogledu na svijet, koji čini našu normu, često se odbacuje kao devijantan, iracionalan, ekstremistički. Za liberalne, sekularizmom nadahnute zapadne intelektualce, političare i eksperte, kao i za mnoge elite u muslimanskom svijetu, prisustvo religije u javnom životu nužno predstavlja nazadnu fundamentalističku prijetnju, bilo muslimansku ili kršćansku. *(Iz prvog izdanja).*

profesionalaca (profesora, doktora, pravnika, inženjera) koji dolaze iz srednje i gornje-srednje klase.

Fokusiranje "islamskog fundamentalizma" kao globalne prijetnje ojačalo je tendenciju izjednačavanja nasilja i terorizma sa islamom. Ono ne uspijeva da razluči između legitimne upotrebe sile u samoodbrani i terorizma. Važnije od toga, nelegitimna upotreba ili izvrtanje religije od strane pojedinaca u drugi plan potiskuje vjeru i praksu većine svjetskih muslimana. Kao i vjernici drugih vjerskih tradicija, oni žele živjeti u miru. Nekritički izjednačavati islam i islamski fundamentalizam sa ekstremizmom znači o islamu suditi samo po onima koji prave probleme, znači upotrebu aršina koga se ne primjenjuje na judaizam i kršćanstvo. Strah od fundamentalizma stvara klimu u kojoj su muslimani i islamske organizacije krivi dok se ne dokaže suprotno. Postupci, ma kako gnusni bili, pripisuju se islamu umjesto iskrivljenoj ili nakaradnoj interpretaciji islama. Kršćanske i zapadne zemlje imaju dugu historiju ratovanja, razvijanja oružja za masovno uništavanje i nametanja svojih imperijalnih planova. Pa ipak, islam i muslimanska kultura predstavljaju se da su na neki poseban način i inherentno ekspanzionistički i skloni nasilju i ratovanju (džihadu). Rizik današnjice je da će pretjerani strahovi dovesti do primjene duplih standarda u promoviranju demokratije i ljudskih prava u muslimanskom svijetu.' Pogledajte obim zapadno-demokratske brige i akcija za bivši Sovjetski savez i istočnu Evropu uz potpuno odsustvo ili neefikasan odgovor u promoviranju demokratije na Bliskom istoku ili odbrani muslimana u Bosni i Hercegovini, na Kosovu i Čečeniji.

Za mnoge vlade u muslimanskom svijetu čiji je legitimitet tanak i vlast zasnovana na prinudi, kombinacija "nekontrolirane demokratije" i islama jeste zaista ogromna prijetnja. Za zapadne vlade, dugo naviknute na pragmatične veze s režimima koji su, ma koliko nedemokratski i represivni, bili pod dominacijom zapadno orijentiranih elita, skok u nepoznato, u vidu potencijalno fundamentalističke vlade, nije nimalo privlačan. Zbog toga se izazov savremenog islamskog revivalizma političkom i intelektualnom establishmentu lahko pretvara u prijetnju.

Izazov političkog islama ne mora uvijek prerasti u prijetnju regionalnoj stabilnosti ili zapadnim interesima. Svakako, one grupe bilo sekularne ili islamske, koje pokušavaju da nametnu svoju volju pomoću atentata i nasilnih revolucija, predstavljaju prijetnju. Štaviše, mnogi savremeni islamski pokreti često - čini se - djeluju kao izazov principima samoodređenja i intelektualnog i političkog pluralizma koje mi prihvatamo. Zbog toga populistički pokreti koji učestvuju u političkom životu predstavljaju dvostruki izazov: s jedne strane, vlade u muslimanskom svijetu i na Zapadu koje podržavaju političku liberalizaciju i demokratizaciju izazvane su da ostanu vjerne ovim principima. S druge strane, islamski pokreti će, ako dođu na vlast, biti izazvani da na svoju opoziciju i manjine primjene načela političkog pluralizma i participacije koje sada zahtijevaju za sebe. Raznolikost prije nego li monolitno jedinstvo češće je pravilo nego li izuzetak u islamskoj politici. Postrevolucionarni Iran, Pakistan, Sudan, Liban, Egipat, Kuvajt i Malezija demonstrirali su da, kao i u sekularnoj politici, postoje konkurentski interesi, programi i vođstvo, koji, ako im se dopusti da dođu do izražaja, češće dijele nego što ujedinjuju islamske grupe unutar tih zemalja. Alžirski FIS je više bio front ili kišobran-organizacija za različite pravce misli koje su u podjednakoj mjeri ujedinjavali njihova opozicija vladajućem Frontu za nacionalno oslobođenje i kasnije vladinoj represiji i njihova zajednička ideologija. Islamske organizacije u Pakistanu kao što je *Džema'at-i islami* decenijama pozivaju na stvaranje islamske države ali su se pokazale nesposobnim da uspostave i održe jedinstvo vođstva, a da ne govorimo o programu. Uprkos zajedničkoj islamskoj orijentaciji i tazbinskim vezama, islamske organizacije Hasena Et-Turabija i Sadika el-Mehdija u Sudanu češće su bile u sukobu nego li su bile ujedinjene. Također, ABIM i PAS u Maleziji, kao i *Muhammedija pokret* i *Nehdatu-l Ulema* u Indoneziji, iako su sve islamske organizacije, značajno se razlikuju u svojim ideološkim vizijama i programima.

Islamske organizacije i stranke predstavljaju jedini živi glas i sredstvo opozicije u relativno zatvorenim političkim sistemima. Izborna snaga tuniske Stranke preporoda (*Nehda*), alžirskog FIS-a ili jordanske Muslimanske braće dolazi ne samo od predanih sljedbenika već i od

činjenice da su oni najkredibilnija i najefektivnija alternativna "igra u gradu". Oni, dakle, imaju podršku onih koji su glasali za njihov islamski program kao i onih koji su jednostavno željeli glasati protiv vlade. Otvaranje političkog sistema moglo bi podstaći rast i snaženje konkurentskih opozicionih stranaka i tako oslabiti monopol koje islamske stranke imaju nad opozicionim glasačima. I što je vrlo važno, članstvo islamskih organizacija generalno čine brojčanu manjinu, a ne većinu populacije. Realnosti otvorenijeg tržišta, gdje bi se morale natjecati za glasove i vladati usred različitih interesa, mogle bi prisiliti islamske grupe (kao što najčešće prisiljavaju one sekularne) da prilagode ili prošire svoju ideologiju i programe u odgovoru na domaće realnosti, različite glasače i interese. Povijest Muslimanske braće, *Džema'at-i islami*, *Refaha* i drugih pokreta potvrđuju ovu stvarnost.

Svi smo izazvani da priznamo da je liberalizacija ili demokratizacija proces koji iziskuje izgradnju institucija i kultiviranje političke kulture i vrijednosti koje podržavaju jako civilno društvo. Ovaj proces podrazumijeva eksperimentiranje i on je nužno praćen uspjehom i neuspjehom. Da bi se Zapad transformirao od feudalnih monarhija do demokratskih nacionalnih država, bili su potrebni vrijeme, pokušaji i greške. Taj proces je bio praćen političkim i intelektualnim revolucijama koje su uzdrmale i državu i crkvu. Imamo običaj zaboraviti da su američki i francuski eksperimenti rezultat revolucionarnih iskustava. Mlada američka demokratija bila je ugrožena strašnim Građanskim ratom. Decenijama su demokratija i ista prava bili iluzija za američke crnce, američke domoroce i žene. Transformacija političke kulture, vrijednosti i institucija ne događa se preko noći. To je dug proces praćen raspravama i borbama među frakcijama koje imaju konkurentske vizije i interese.

Danas smo svjedoci novog historijskog preobražaja. Zemlje u muslimanskom svijetu, kao i u bivšem Sovjetskom savezu, istočnoj Evropi i drugim dijelovima svijeta, prolaze kroz proces političke liberalizacije i demokratizacije koji je u prošlosti omeo kolonijalizam, a u posljednje vrijeme autoritarne vlasti. Rizik postoji, ali nema demokratije bez rizika. Oni koji se boje nepoznatog, odnosno, toga kako će se pojedini islamski pokreti ponašati kad dođu na vlast, opravdano su

zabrinuti. Ipak, ako načelno osuđujemo represiju vlasti nad opozicijom, odlaganje izbora i masovno kršenje ljudskih prava, onda se ista zabrinutost mora odnositi i na mnoge aktuelne režime kao što su oni u Tunisu i Alžiru, gdje su rezultati prvih arapskih slobodnih parlamentarnih izbora bili poništeni a pobjednici zatvoreni. Dostignuća ovih vlada u pogledu političke participacije, pluralizma i poštovanja ljudskih prava već su nam poznata.[147]

Budući da neki sanjaju o stvaranju novog svjetskog poretka i da milioni ljudi u sjevernoj Africi, na Srednjem istoku, u centralnoj, južnoj i jugoistočnoj Aziji teže većoj političkoj liberalizaciji ili demokratizaciji, trajna vitalnost islama predstavlja kompleksnu realnost. Različiti pokreti ne mogu biti svedeni na jednu monolitnu skupinu, niti se mogu ocjenjivati i na njih odgovarati ranije ustanovljenom, jednodimenzionalnom formulom ili strategijom. Razlike moraju biti napravljene između autentičnih populističkih pokreta koji participiraju unutar sistema i radikalnih nasilnih revolucionara.

Za mnoge muslimane islamski revivalizam je prije društveni nego politički pokret, čiji je cilj društvo usmjereno na islam, ali ne nužno i stvaranje islamske države. I zaista, mnogi se iz pragmatičnih razloga (zbog priznanja snage autoritarnih vladara) ili zbog razočaranja neuspjesima islamskih republika kao što su Sudan, Iran i Afganistan, fokusiraju na islamizaciju društva više nego na islamizaciju politike. Za druge, utemeljenje islamskog poretka zahtijeva stvaranje islamske države. I mada neki zagovaraju nasilnu revoluciju, drugi to ne čine. U oba slučaja, islam i najislamskiji pokreti nisu nužno antizapadni,

---

[147] Dokumentacija i izvještaji o kršenju ljudskih prava su brojni. Vidjeti *U. S. State Department's Country Reports on Human Rights Practices for 1991* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, r99z), pp. 1334ff and 1615ff; "Tunisia: Thousands Held Illegally, Torture Routine in Crackdown on Islamic Opposition" (Washington, D. C.: Amnesty International, March 3, 1992); and *Tunisia: Prolonged Incommunicado Detention and Torture* (Washington, D. C.: Amnesty International, March 1992). Sudanska, islamski orijentirana vlada pretrpjela je sličnu kritiku. Vidjeti, npr., "Sudan: The Ghosts Remain" (New York: Africa Watch Report, april 1992) i *Sudan: A Human Rights Disaster* (New York: Africa Watch, March 1990).

antiamerički i antidemokratski. Mada pretpostavljaju izazov staromodnim pretpostavkama o utvrđenom poretku i autokratskim režimima, oni nužno ne ugrožavaju američke interese. Naš izazov je da bolje razumijemo historiju i stvarnost muslimanskog svijeta i da shvatimo raznolikost i mnogostranost islama. Takav pristup smanjuje rizik od stvaranja "proročanstava koja se sama obistinjuju", o borbi Zapada protiv radikalnog islama ili sukobu civilizacija. Vođen svojim utvrđenim ciljevima i idealima slobode i samoodređenja, Zapad je u izvanrednom položaju da uvaži aspiracije mnogih muslimana u njihovom traganju za novim putevima u budućnost.

ODABRANA BIBLIOGRAFIJA

Za obimnu bibliografiju o ulozi islama u savremenoj historiji i politici vidjeti Yvonne Yazbeck Haddad, John Obert Voll, and John L. Esposito, eds., *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography* (New York: Greenwood Press, 1991).

Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.

Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise.* London: Routledge, 1992.

Ajami, Fouad. *The Arab Predicament.* New York: Cambridge University Press, 1982.

_____. *The Vanished Imam: Musa Sadr and the Shia of Lebanon.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

Akhavi, Aharough. *Religion and Politics in Contemporary Iran.* Albany: SUNY Press, 1980.

Al-e-Ahmad, Jalal. *Gharbzadegi.* Lexington, Ky.: Mazda, 1982.

Algar, Hamid, trans. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini.* Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1981.

Antoun, Richard T., and Mary Elaine Hegland, eds. *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism.* Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1987.

Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran.* New York: Oxford University Press, 1988. ed. *Authority and Political Culture in Islam.* Albany: SUNY Press, 1988.

Ayoob, Mohammed, ed. *The Politics of Islamic Reassertion.* New York: St. Martin's Press, 1981.

Ayoub, Mahmoud M. *Islam and the Third Universal Theory: The Religious Thought of Muammar al-Qadhdhafi.* London: KPI, 1987.

Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* Loixion: Routledge, 1991.

Baker, Raymond. *Sadat and After: Struggle for Egypt's Political Soul.* Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1990.

Bakhash, Shaul. *The Reign o f the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution.* New York: Basic Books, 1984.

Bannerman, Patrick. *Islam in Perspective.* London: Routledge, 1988.

Banuazizi, Ali, and Myron Weiner, eds. *The State, Religion, and Ethnic Politics.* Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1986.

Bennigsen, Alexandre, and Marie Boxup. *The Islamic Threat to the Soviet State.* New York: St. Martin's Press, 1983.

Bill, James A. *The Eagle and the Lion.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.

Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critigue of Development Ideologies.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Burke, Edmund, and Ira M. Lapidus, eds. *Islam, Politics, and Social Movements.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Cole, Juan R. I., and Nikki R. Keddie, eds. *Shiism and Social Protest.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.

Curtis, Michael, ed. *Religion and Politics in the Middle East.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.

Daniel, Norman. *Islam: Europe and Empire.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* Syracuse, N. Y.: Syracuse University press, 1985.

llessouki, Ali E. Hillal, ed. *Islamic Resurgence in the Arab World.* New York: Preager, 1982.

Djait, Hichem. *Europe and Islam: Cultures and Modernity.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Donohue, John J., and John L. Esposito, eds. *Islam in Transition: Muslim Perspectives.* New York: Oxford University Press, 1982.

Eickelman, Dale F. *The Middle East: An Anthropological Approach,* znd ed. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1989.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought.* Austin: University of Texas Press, 1982.

Esposito, John L. *Islam and Politics,* 3rd ed. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1991.

_____.*Islam in Asia: Religion, Politics and Society.* New York: Oxford University Press, 1987.

_____.*Islam: The Straight Path,* Expanded ed. New York: Oxford University Press, 1991.

_____.*ed. The Iranian Revolution: Its Global Impact.* Miami: Florida International University Press, 1990.

_____.ed. *Voices o f Resurgent Islam.* New York: Oxford University Press, 1983.

Fischer, Michael M. J. *Iran: From Religious Discourse to Revolution.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

Gibb, Hamilton A. R., and Harold Bowen. *Islamic Society and the West.* Oxford: Oxford University Press, 1960.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Keligion and Society in the Modern Arab World.* New York: Pantheon, 1983.

Goldschmidt, Arthur, Jr. *A Concise History of the Middle East,* 3rd ed. Boulder, Colo.: Westview Press, 1991.

Haddad, Yvonne Y. *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany: SUNY Press, 1982.

_____.ed. *The Islamic Impact.* Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1984.

Hiro, Delip. *Holy Wars: The Rise o f Islamic Fundamentalism.* London: Routledge, 1989.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam,* 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939.* New York: Cambridge University Press, 1983.

_____.*Europe and the Middle East.* Berkeley: University of California Press, i98o.

_____.*A History of the Arab Peoples.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Hudson, Michael *C. Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.

Hunter, Shireen T., ed. *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity.* Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism. Committee on Foreign Affairs, Housc of Representatives, Washington, D.C.: U.S. Government Printing office, 1985.

Johnson, Nels. *Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism.* London: Kegan Paul, 1983.

Keddie, Nikki *R. Iran: Religion, Politics and Society.* London: Frank Cass, rg8o.

_____.*Roots of Revolution: An Interpretive History o f Modern Iran.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh.* Berkeley: University of California Press, 1986.

Krammer, Martin. *Political Islam.* Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1980.

_____.*Shiism, Resistance and Revolution.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1987.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lawrence, Bruce. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age.* New York: Harper and Row, 1989.

Lewis, Bernard. *The Middle East and the West.* New York: Harper and Row, 1968.

_____.*The Muslim Discovery of Europe.* New York: W.W. Norton, 1982.

_____.*The Political Language of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1991.

Mitchell, Richard. *The Society of Muslim Brothers.* New York: Oxford University Press, 1969.

Mortimer, Edward. *Faith and Power*. New York: Random House 1982.

Mottahedeh, Roy P. *The Mantle o f the Prophet: Religion and Politics in Iran.* New York: Random House, Pantheon, 1986.

Mounson, Henry. *Islam and Revolution in the Middle East.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.

Norton, Augustus Richard. *EMEL and the Shia: Struggle for the Soul of Lebanon.* Austin: University of Texas Press, 1987.

Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. the Hague: Mouton, 1979.

Pipes, Daniel. *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West.* New York: Birch Lane Press, 1990.

Piscatori, James P. *Islam in a World o f Nation States.* Cambridge: Cambridge university press, 1986.

_____.*ed. Islam in the Political Process.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____.*ed. Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis.* Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Rahman, Falzur. *Islam and Modernity.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam.* Seattle: University of Washington Press. 1987.

Roff, William, ed. *Islam and the Political Economy of Meaning.* London: Croom Helm, 1987.

Roy Olivier. *Islam and Resistance in A fghanistan.* Cambridge University Press, 1986.

Sahliyeh, Emile, ed. *Religious Resurgence and Politics in the Modern World.* Albany: SUNY Press, 1990.

Said, Edward W. *Covering Islam.* New York: Pantheon, 1981.

_____.*Orientalism.* New York: Vintage, 1979.

Shariati, Ali. *On the Sociology of Islam.* Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1979.

Sivan, Emmanuel. *Radiutl Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.

Sivan, Emmanuel, and Menachern Friedman, eds. *Religious Radicalism and Politics in the Middle East.* Albany: SUNY Press, 1990.

Smith, Donald E., ed. *Religion and Political Modernization.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974.

Sonn, Tamara. *Between Quran and Crown*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1990.

Southern, R.W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Stowasser, Barbara, ed. *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm, 1987.

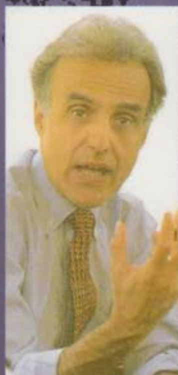
Voll, John Obert. *Islam, Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 1980.

Weiss, Anita, ed. *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application o f Islamic Laws in a Modern State*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University press, 1986.

Wright, Robin. *Sacred Rage: The Wrath o f Militant Islam*. New York: Simon and Schuster, 1985.

_____.*In the Name of God: The Khomeini Decade*. New York: Simon and Schuster, 1989.



John L. Esposito je profesor na katedri Religija i međunarodni odnosi i direktor Centra za muslimansko-kršćansko razumijevanje pri Georgetown univerzitetu. Bio je predsjednik Asocijacije za bliskoistočne studije i konsultant Državnog sekretarijata SAD-a. Urednik je *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, i autor je ili urednik mnogih djela uključujući *Islam: The Straight Path, Islam and Politics, Islam in Asia, Voices of Resurgent Islam, Women in Muslim Family Law, The Iranian Revolution, Islam and Democracy, Islam and Secularism in the Middle East*, itd.
Jedan je od najčitanijih, najcitiranijih i najuticajnijih islamologa Zapada posljednjeg desetljeća, čije tekstove mnogi muslimani nalaze dobrodošlim glasom razuma u pravoj poplavi propagandističkih i islamofobijom zadojenih napisa Bernarda Lewisa, Daniela Pipesa, Judith Miller, Benjamina Barbera, Darka Tanaskovića, Miroljuba Jevtića i njima sličnih.

Potreba za boljim razumijevanjem islama i muslimanske politike je veća nego ikada. Usred eksplozivnih događaja koji nalaze puta do naslovnih strana, i djela nasilja ... postoji snažno iskušenje da se na islam gleda kroz prizmu vjerskog ekstremizma i terorizma. Demoniziranje jedne velike vjerske tradicije zbog nastranih postupaka malog broja disidentskih pripadnika ostaje biti stvarna prijetnja, ... *(Iz Predgovora drugom izdanju)*

Vjerski ekstremizam je prijetnja danas u mjeri u kojoj je bio i u prošlosti, ali on nije ograničen niti inherentan jednoj vjeri. Avet terorističkih napada motiviranih etničkim, vjerskim ili ideološkim ubjeđenjima i stradanjima je stvarna. Izazov danas, kao i u prošlosti, jeste izbjeći lahke odgovore koje proizvode stereotipi ili projekcija monolitne prijetnje. Izazov je napraviti razliku između vjerovanja i postupaka većine ... i manjine ekstremista koji svoju agresivnost i nasilje pravdaju u ime religije, etniciteta i političke ideologije. Podjednako je važno razlikovati aspiracije i zahtjeve legitimnih opozicionih političkih grupa od onih ekstremnih grupa. *(Iz Predgovora* paperback *izdanju)*

selsebil

